

رُوحُ الْمُعَانِي فِي

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئِ

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتي بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صليب الرحمة وأفاض عليه سجال
الاحسان والنعمة آمين



المنبع النبعي

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق
المرحوم السيد محمود شكري الألوسي البغدادي

إدارة الطباعة المنيرية

والمز

لحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

مصر : درب الاتراك رقم ١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ جملة مستأنفة مسوقة لتقرير ما قبلها من قبائح اليهود، وأكدت بالقسم اعتناء بيان تحقق مضمونها، والخطاب إما لسيد المخاطبين صلى الله عليه وسلم وإما لكل أحد يصلح له إيذاها بأن حالهم مما لا تخفى على أحد من الناس. والوجدان متعدد لاثنين أولهما (أشد) وثانيهما اليهود وما عطف عليه كما قال أبو البقاء، واختار السمين العكس لأنهما في الاصل مبتدأ وخبر ومحط الفائدة هو الخبر ولا ضمير في التقديم والتأخير إذا دل على الترتيب دليل وهو هنا واضح إذ المقصود بيان كون الطائفتين أشد الناس عداوة للمؤمنين لا كون أشدهم عداوة لهم الطائفتين المذكورتين فليفهم (عداوة) تمييزاً، واللام الداخلة على الموصول متعلقة بها مقوية لعمامها، ولا يضر كونها مؤنثة بالناء لأنها مبنية عليه كرهبة عقابك، وجوز أبو البقاء. والسمين تعاقبها بحذوف وقع صفة لها أي عداوة كائنة للذين آمنوا، والظاهر أن المراد من اليهود العموم لمن كان بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم من يهود المدينة وغيرهم. ويؤيده ما أخرجه أبو الشيخ. وابن مردويه عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما خلا يهودى بمسلم إلا هم بقتله » وفي لفظ « إلا حدث نفسه بقتله » وقيل: المراد بهم يهود المدينة وفيه بعد. وكما اختلف في عموم اليهود اختلف في عموم الذين أشركوا، والمراد من الناس كما قال أبو حيان الكفار أي لتجدن أشد الكفار عداوة هؤلاء؛ ووصفهم بجحانه بذلك لشدة شكيمتهم وتضاعف كفرهم وانهما كهم في اتباع الهوى وقربهم إلى التقليد وبعدهم عن التحقيق وتمرنهم على التمرد والاستعصاء على الانبياء عليهم السلام والاجترار على تكذيبهم ومناصبتهم. وقد قيل: إن من مذهب اليهود أنه يجب عليهم إيصال الشر إلى من يخالفهم في الدين بأى طريق كان، وفي تقديم اليهود على المشركين إشعار بتقدمهم عليهم في العداوة كما أن في تقديمهم عليهم في قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا) إيذاناً بتقدمهم عليهم في الحرص. وقيل: التقديم لكون الكلام في تعدد قبائحهم، ولعل التعبير بالذين أشركوا دون المشركين مع أنه أخصر للبالغة في الذم. وقيل: ليكون على نمط (الذين آمنوا) والتعبير به دون المؤمنين لأنه أظهر في عالية ما في حيز الصلة، واعيد الموصول مع صلته في قوله تعالى ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ روما لزيادة التوضيح والبيان، والتعبير بقوله سبحانه وتعالى ﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى﴾ دون النصارى إشعاراً بقرب مودتهم حيث يدعون أنهم انصار الله تعالى وأوداء أهل الحق وإن لم يظهروا اعتقاد حقيقة الاسلام.

وقال ابن المنير: لم يقل سبحانه النصارى كما قال جل شأنه اليهود دتعر يضاً بصلابة الأواين في الكفر والامتناع عن الانقياد لأن اليهود لما قيل لهم: ادخلوا الارض المقدسة قالوا (اذهب أنت وربك فقاتلا) والنصارى لما قيل

لهم من أنصاري إلى الله؟ قالوا: (نحن أنصار الله) وكذلك أيضا ورد في أول السورة في قوله عز وجل (ومن الذين قالوا إننا نصاري أخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به) لكن ذكره هنا تنبيهاً على انقيادهم وأنهم لم يكافحوا الأمر بالرد مكانحة اليهود. وذكر هناك تنبيهاً على أنهم لم يثبتوا على الميثاق والله تعالى أعلم بأسرار كلامه والعدول كما قال شيخ الإسلام عن جعل ما فيه التفاوت بين الفريقين شيئاً واحداً قد تفاوت فيه بالشدّة والضعف أو بالقرب والبعيد بأن يقال آخر: ولتجدن أضعفهم مودة الخ، أو بأن يقال أولاً: لتجدن أبعدهم الناس مودلاً يذان بكال تباين ما بين الفريقين من التفاوت ببيان أن أحدهما في أقصى مراتب أحد النقيضين والآخر في أقرب مراتب النقيض الآخر. والكلام في مفعولي (لتجدن) وتعاق اللام كالذي سبق، والمراد من النصاري على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه. وابن جبير. وعطاء. والسدي النجاشي. وأصحابه.

وعن مجاهد أنهم الذين جاؤا مع جعفر رضي الله تعالى عنه مسلمين وهم سبعون رجلاً اثنان وستون من الحبشة وثمانية من أهل الشام وهم بحيري الراعب. وأبرهة. وادريس. وأشرف. وتمام. وقثم. ودريد. وأمين، والظاهر العموم على طرز ما تقدم (ذلك) أي كونهم أقرب مودة للذين آمنوا (بأن منهم) أي بسبب أن منهم (قسيسين) وهم علماء النصاري وعبادهم ورؤساؤهم. والقسيس صيغة مبالغة من قسيس الشيء إذا تتبعه بالليل سموا به لمبالغتهم في تتبع العلم قاله الراغب، وقيل: القس مثاق انفاء تتبع الشيء ومطابه. ومنه سمي عالم النصاري قسا بالفتح وقسيساً لتبعه العلم. وقيل: قص الأثر وقسه بمعنى. وقال قطرب: القس والقسيس العالم بلغة الروم وقد تكلمت به العرب وأجروه مجرى سائر كلماتهم وقالوا في المصدر قسوسة (١) وقسيسية وفي الجمع قسوس وقسيسون وقساوسة كمهالبة، وكان الأصل قساوسة إلا أنه كثرت السينات فابدلوا إحداهن واوا. وفي مجمع البيان نقلاً عن بعضهم أن النصاري ضيعت الانجيل وأدخلوا فيه ما ليس منه وبقي من علمائهم واحد على الحق والاستقامة يقال له قسيساً فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس (ورهباناً) جمع زاهد كراكب وركبان وفارس وفرسان وهصدره الرهبة والرهبانية، وقيل: إنه يطلق على الواحد والجمع، وأنشد فيه قول من قال:

لو عاينت (٢) رهبان دير في قلل لأقبل الرهبان يعدو ونزل

وجمع الرهبان واحداً كما في القاموس رهابين ورهابة ورهبانون، والترهب التعبد في صومعة، وأصله من الرهبة المخافة، وأطلق الفيروز آبادي والجوهري التعبد ولم يقيداه بالصومعة، وفي الحديث «لارهبانية في الإسلام» والمراد بها كما قال الراغب الغلو في تحمل التعبد في فرط الخوف. وفي النهاية هي من رهينة النصاري وأصلها من الرهبة الخوف كانوا يترهبون بالتخلي من أشغال الدنيا وترك ملاذها والزهد فيها والعزلة عن أهلها وتعمد مشاقها حتى أن منهم من كان يخصى نفسه ويضع السلسلة في عنقه وغير ذلك من أنواع التعذيب فنفاها النبي ﷺ عن الإسلام ونهى المسلمين عنها، وهي منسوبة إلى الرهبنة بزيادة الألف والرهبنة فعلنة أو فعللة على تقدير أصالة النون وزيادتها، والتنكير في (رهباناً) لافادة الكثرة ولا بد من اعتبارها

(١) قوله وقسيسية كذا بخط مؤلفة تبعاً للقاموس والذي في شرحه أن الصواب قسيسية كما نص عليه الليث

(٢) قوله لو عاينت كذا بخط مؤلفه والمعروف من كتب اللغة لو كتبت

في القسبيين أيضا إذ هي التي تدل على مودة جنس النصارى للمؤمنين فان اتصاف أفراد كثيرة لجنس بنخلة مظنة لاتصاف الجنس بها وإلا فمن اليهود أيضا قوم مهتدون لكنهم لما لم يكونوا في الكثرة كالذين من النصارى لم يتعد حكمهم إلى جنس اليهود.

﴿وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ٨٢﴾ عطف على أن منهم أي وبأنهم لا يستكبرون عن اتباع الحق والانقياد له إذا فهموه أو أنهم يتواضعون ولا يتكبرون كاليهود، وهذه الخصلة على ما قيل شاملة لجميع أفراد الجنس فسببها لا قريبتهم مودة للمؤمنين واضحة . وفي الآية دليل على أن التواضع والاقبال على العلم والعمل والاعراض عن الشهوات محمودة أينما كانت ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا نُزِّلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾ عطف على (لا يستكبرون) و(إذا) في موضع نصب بترى ، وجملة (تفيض) في موضع الحال والرؤية بصرية أي ذلك بسبب أنهم لا يستكبرون وأنهم إذا سمعوا القرآن رأيت أعينهم فائضة من الدمع، وجوز السمين . وغيره الاستئناف ، وأياما كان فهو بيان لرقه قلوبهم وشدة خشيتهم وسارعتهم إلى قبول الحق وعدم ابائهم إياه . والظاهر عود ضمير (سمعوا) للذين قالوا إنا نصارى •

وقد تقدم أن الظاهر فيه العموم ، وقيل : يتعين هنا ارادة البعض ، وهو من جاء من الحبشة إلى النبي ﷺ لأن كل النصارى ليسوا كذلك، والفيض انصباب عن امتلاء ، ووضع هنا موضع الامتلاء باقامة المسبب مقام السبب أي تمتلئ من الدمع أو قصد المبالغة فجعلت أعينهم بأنفسها تفيض من أجل الدمع قاله في الكشف . وأراد على ما في الكشف أن الدمع على الأول هو الماء المخصوص وعلى الثاني الحدث، وهو على الأول مبدأ مادي وعلى الثاني سببي . وفي الاتصاف أن هذه العبارة أبلغ العبارات وهي ثلاث مراتب فالأولى فاض دمع عينه وهذا هو الأصل والثانية محولة من هذه وهي فاضت عينه دمعاً فإنه قد حول فيها الفعل إلى العين مجازاً ومبالغة ثم نبه على الأصل والحقيقة بنصب ما كان فادلاً على التمييز ، والثالثة مافي النظم الكريم وفيها التحويل المذكور لإلأنها أبلغ من الثانية باطراح التنبيه على الأصل وعدم نصب التمييز وإبرازه في صورة التعليل ، وجوز الزمخشري أن تكون - من - هذه هي الداخلة على التمييز وهو مردود وإن كان الكوفيون ذهبوا إلى جواز تعريف التمييز وأنه لا يشترط تنكيره كما هو مذهب الجمهور لأن التمييز المنقول عن الفاعل يمتنع دخول من عليه وإن كانت مقدره معه فلا يجوز تفقاً زيد من شحم فليفهم ﴿مَاعَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ (من) الأولى لا ابتداء الغاية متعلقة بمحذوف وقع حالا من (الدمع) أي حال كونه ناشئاً من معرفة الحق. وجوز أن تكون تعليلية متعلقة بتفيض أي أن فيض دمعهم بسبب عرفانهم •

وجوز على تقدير كونها للابتداء أن تتعلق بذلك أيضا لكن لا يجوز على تقدير اتحاد متعلق (من) هذه ومن في (من الدمع) القول باتحاد معناهما فإنه لا يتعلق حرفاً بغير معنى بعامل واحد، و(من) الثانية للتبعية متعلقة بعرفوا على معنى أنهم عرفوا بعض الحق فابكاهم فكيف لو عرفوه كله وقرأوا القرآن وأحاطوا بالسنة، أو لبيان (ما) بناء على أنها موصولة ، ونص أبو البقاء على أنها متعلقة بمحذوف وقع حالا من العائد المحذوف ولم يذكر الاحتمال الأول . وقرئ (ترى أعينهم) على صيغة المبني للمفعول ﴿يَقُولُونَ﴾ استئناف مبني على

سؤال نشأ من حكاية حالهم عند سماع القرآن كأنه قيل: ماذا يقولون؟ فاجيب يقولون: ﴿ رَبَّنَا آمَنَّا ﴾
بما أنزل أو بمن أنزل عليه أو بهما .

وقال أبو البقاء: إنه حال من الضمير في (عرفوا) ، وقال السمين: يجوز الأمران . وكونه حالا من الضمير
المجروح في (أعينهم) لما أن المضاف جزؤه كما في قوله تعالى (ونزعنا ما في صدورهم من غل إخوانا)
﴿ فَآكُتِبْنَا مع الشاهدين ٨٣ ﴾ أى اجعلنا عندك مع محمد ﷺ وأمة الذين يشهدون يوم القيامة على ما روى
عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أو مع الذين يشهدون بحق نبيك ﷺ وكتابك كما نقل عن الجبائي وروى
ما بمعناه عن الحسن ﴿ وَمَالْنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ ﴾ جعله جماعة ومنهم شيخ الإسلام كلاما مستأنفا
تحقيقا لإيمانهم وتقريراً له بانكار سبب انتفائه ونفيه بالحكية على أن (لا تؤمن) حال من الضمير في (لنا) والعامل
ما فيه من معنى الاستقرار أى شئ حصل لنا غير مؤمنين والانكار متوجه إلى السبب والمسبب جميعاً كما في
قوله تعالى: (ومالى لا أعبد الذى فطرني) ونظائره لا إلى السبب فقط مع تحقق المسبب كما في قوله تعالى (فمالهم
لا يؤمنون) وأمثاله، وقيل: هو معطوف على الجملة الأولى مندرج معها في حيز القول أى يقولون ربنا آمننا الخ
ويقولون مالنا لا تؤمن الخ، وقيل: هو عطف على جملة محذوفة والتقدير مالكم لا تؤمنون بالله ومالنا لا تؤمن نحن
بالله الخ . وقال بعضهم: إنه جواب سائل قال: لم آمنتم؟ واختاره الزجاج .

واعترض بأن علماء العربية صرحوا بأن الجملة المستأنفة الواقعة جواب سؤال مقدر لا تقترن بالواو
وذكر علماء المعاني أنه لا بد فيها من الفصل إذ الجواب لا يعطف على السؤال ، وأجيب بأن الواو زائدة
وقد نقل الاخفش انها تزداد في الجمل المستأنفة ، ولا يخفى أنه لا بد لذلك من ثبت ، والحال المذكورة على
مانص عليه الشهاب لازمة لا يتم المعنى بدونها قال : ولذا لا يصح اقترانها بالواو فى مالنا وما بالنا لا نفعل كذا
لأنها خبر فى المعنى وهى المستفهم عنها *

وأنت تعلم أن الاستفهام فى نحو هذا التركيب فى الغالب غير حقيقى وإنما هو للانكار ويختلف المراد
منه على ما أشرنا إليه ، ومعنى الايمان بالله تعالى الايمان بوحديته سبحانه على الوجه الذى جاءت به الشريعة
المحمدية فان القوم لم يكونوا موحدين كذلك ، وقيل : بكتابه ورسوله ﷺ فان الايمان بهما إيمان به سبحانه
والظاهر هو الأول، والايمان بالكتاب والرسول ﷺ يفهمه العطف فان الموصول المعطوف على الاسم
الجليل يشمل ذلك قطعاً . و (من الحق) على ما ذكره أبو البقاء حال من ضمير الفاعل ، وجوز أن تكون من
لا ابتداء الغاية أى وبما جاءنا من عند الله وأن يكون الموصول مبتدأ و (من الحق) خبره والجملة فى موضع الحال
أيضاً ، ولا يخفى ما فى الوجهين من البعد ، وقوله تعالى ﴿ وَنَطْمَعُ أَنْ يَدْخُلَنَا رَبَّنَا مع القوم الصالحين ٨٤ ﴾
حال أخرى عند الجماعة من الضمير المتقدم بتقدير مبتدأ لأن المضارع المثبت لا يقترن بالواو والعامل فيها
هو العامل فى الأولى مقيد بها فيتعدد معنى كما قيل نحو ذلك فى قوله تعالى (كلما رزقوا منها من ثمرة) أى أى
شئ حصل لنا غير مؤمنين ونحن نطمع فى صحبة الصالحين وهى حال مترادفة ولزوم الأولى لا يخرجها
عن الترادف أو حال من الضمير فى (لا تؤمن) على معنى أنهم أنكروا على أنفسهم عدم إيمانهم مع أنهم يطمعون
فى صحبة المؤمنين ، وجوز فيه أن يكون معطوفاً على تؤمن أو على (لا تؤمن) على معنى وما لنا نجمع بين

ترك الايمان والطمع في صحبة الصالحين أو على معنى ما لنا لا نجمع بين الايمان والطمع المذكور بالدخول في الاسلام لان الكافر ما ينبغي له أن يطعم في تلك الصحبة، وموضع المنسبك من أن وما بعدها إما نصب أو جر على الخلاف بين الخليل وسيبويه، والمراد في أن يدخلنا، واختار غير واحد من المعربين أن-نا- مفعول أول يدخل والمفعول الثاني محذوف أي الجنة، قيل: ولو لا إرادة ذلك لقال سبحانه في القوم بدل مع القوم ﴿ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا ﴾ أي بسبب قولهم أو بالذي قالوه عن اعتقاد فإن القول إذا لم يقيد بالخلو عن الاعتقاد يكون المراد به المقارن له كما إذا قيل هذا قول فلان لأن القول إنما يصدر عن صاحبه لا فائدة الاعتقاد. وقيل: إن القول هنا مجاز عن الرأي والاعتقاد والمذهب كما يقال: هذا قول الامام الاعظم رضى الله تعالى عنه. مثلاً أي هذا مذهبه واعتقاده. وذهب كثير من المفسرين إلى أن المراد بهذا القول قولهم: (وإنا لا نؤمن) الخ. واستظهر أبو حيان أنه عني به قولهم: «ربنا آمنا» وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه. وعطاء أن المراد به «فاكتبنا مع الشاهدين» وقولهم «ونطمع أن يدخلنا ربنا» الخ، قال الطبرسي: فالقول على هذا بمعنى المسألة وفيه نظر، والاثابة المجازاة، وفي البحر أنها أبلغ من الاعطاء لأنها ما تكون عن عمل بخلاف الاعطاء فإنه لا يازم فيه ذلك. وقرأ الحسن (فآتاهم الله) ﴿جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ أبد الابدين وهو حال مقدرة ﴿وَذَلِكَ﴾ المذكور من الأمر الجليل الشأن ﴿جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ﴾ أي جزاؤهم، وأقيم الظاهر مقام ضميرهم مدحاً لهم وتشريفاً بهذا الوصف الكريم، ويحتمل أن يراد الجنس ويندرجون فيه اندراجاً أولياً أي جزاء الذين اعتادوا الاحسان في الأمور ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ عطف التكذيب بآيات الله تعالى على الكفر مع أنه ضرب منه لما أن القصد إلى بيان حال المكذبين وذكرهم بمقابلة المصدقين بها ليقترن الوعيد بالوعد وبضدها تبين الأشياء.

هذا) ومن باب الاشارة في بعض ما تقدم من الآيات ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾. ذهب كثير من ساداتنا الصوفية إلى أن هذا أمر منه عز شأنه أن يبلغ رسوله صلوات الله وسلامه ما أنزله إليه مما يتعلق بأحكام العبودية ولم يأمره جل جلاله بأن يعرف الناس أسرار ما بينه وبينه فإن ذرة من أسرار سبحانه لا تتحملها السموات والأرض، وهذه الأسرار هي المشار إليها بقوله تعالى (فاوحى إلى عبده ما أوحى). ولهذا قال سبحانه (ما أنزل إليك) ولم يقل ما خصصناك به أو ما تعرفنا به إليك.

وقال بعضهم وهو المنصور: ان الموصول عام ويندرج فيه الوحي والالهامات والمنامات والمشاهدات وسائر المواهب، والرسول صلوات الله وسلامه مأمور بتبليغ كل ذلك إلا أن مراتب التبليغ مختلفة حسب اختلاف الاستعدادات فتبليغ بالعبارة وتبليغ بالاشارة وتبليغ بالهمة وتبليغ بالجذبة إلى غير ذلك «فسبحان من أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها» والله يعصمك من الناس» بما أودع فيك من أسرار الألوهية فلا يقدر أن يوصلوا إليك ما يقطعك عن الله تعالى، وقريب من ذلك ما قيل: يعصمك منهم أن يكون لك بهم اشتغال، وقيل: يعصمك من أن ترى لنفسك فيهم شيئاً بل ترى الكل منه سبحانه وبه (قل يا أهل الكتاب لستم على شيء) يعتد به (حتى تقيموا التوراة) فتعطوا الظاهر حقه وتعملوا بالشرعية على الوجه الأكمل مع

توحيد الأفعال (والانجيل) فتمطوا الباطن حقه وتعملوا بالطريقة على الوجه الاتم مع توحيد الصفات « وما أنزل اليكم » فتمطوا الحقيقة حقا وتشاهدوا الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة ولا تحجبكم الكثرة عن الوحدة ولا الوحدة عن الكثرة « وايزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا و كفرا » لجهلهم به وقلة استعدادهم لمعرفة أسرار هـ

وعن بعض السادة قدس الله تعالى أسرارهم أن القرآن المنزل على النبي المرسل ﷺ ذو صفتين . صفة قهر . وصفة لطف فمن تجلى له القرمان بصفة اللطف يزيد نور بصيرته باطنه حكمة وحقائق أسرار هـ ودقائق بيانه ويزيد بذلك نور ايمانه وتوحيده ويعرف بذلك ظاهر الخطاب وباطنه ، ومن يتجلى له بصفة القهر تزيد ظلمة طغيانه وينسد عاينه باب عرفانه بحيث لا يدرك سر الخطاب فتكثر عليه الشكوك والأوهام ، وإلى ذلك الاشارة بقوله تعالى (هدى المتهين) وقوله سبحانه « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين » وشبه بعضهم ذلك بنور الشمس فانه ينتفع به من ينتفع ويتضرر به الخفاش ونحوه •

ومن ذلك كتب كثير من الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم فانه قد هدى بها ارباب القلوب الصافية وضل بها الكثير حتى تركوا الصلاة واتبعوا الشهوات وتطلوا الشرائع واستحلوا المحرمات وزعموا والعياذ بالله تعالى أن ذلك هو الذي يقتضيه القول بوحدة الوجود التي هي « تقدم القوم فنعنا الله تعالى بفتر حانهم ، وقد نقل لي عن بعض من أضله الله تعالى بالاشتغال بكتب القوم ممن لم يقف على حقيقة الحال أنه لا فرق بين أن يدخل الرجل أصبعه في فمه وبين أن يدخل ذكره في فرج محرم لأن الكل واحد ، وكذا لا فرق بين أن يتزوج أجنبية وبين أن يتزوج أمه أو بنته أو أخته وهذا كفر صريح عافانا الله تعالى والمسلمين منه ، ومنشأ ذلك النظر في كتب القوم من دون فهم لمрадهم وما درى هذا المسكين أن مراعاة المراتب أمر واجب عندهم وان ترك ذلك زندقة وانهم قد صرحوا بأن الشريعة مظهر أعظم لأنها مظهر اسم الله تعالى الظاهر وانه لا يمكن لأحد أن يصل إلى الله تعالى باهمالها ، فقد جاء عن غير واحد من العارفين الطرق إلى الله تعالى مسدودة الاعلى من اقتفى أثر الرسول ﷺ واذا رأيت الرجل يطير في الهواء وقد أخل بحكم واحد من الشريعة فقولوا : إنه زنديق والله در من قال خطابا للحضرة المحمدية :

وانت باب الله أي أمره أنا من غيرك لا يدخل

(ولتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا) الايمان الحقيقي اليهود وذلك لقوة المباينة لانهم محجوبون عن توحيد الصفات وتوحيد الذات ولم يكن لهم الا توحيد الأفعال (والذين اشركوا) كذلك بل هم أشد مباينة منهم للمؤمنين وأقوى لانهم محجوبون مطلقا ، وانما قدم اليهود عليهم لأن البحث فيهم ، وهذا خلاف ما عليه أهل العبارة (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى) لانهم برزوا من حجاب الصفات ولم يبق لهم إلا حجاب الذات ، وإلى هذا الاشارة بقوله سبحانه وتعالى « ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون ، حيث مدحوا بالعلم والعمل وعدم الاستكبار ، وذلك يقتضى أنهم وصلوا إلى توحيد الأفعال والصفات وأنهم مارأوا نفوسهم موصوفة بصفة العلم والعمل ولانسبوا عملهم وعلوهم اليها بل إلى الله تعالى وإلا لاستكبروا وأظهروا العجب » وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول من أنواع التوحيد التي

من جملة ما توحيده الذات « ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا » بالدليل وبواسطة الرياضة (من الحق) الذي أنزل الى الرسول ﷺ (يقولون ربنا امننا بذلك فاستبنا مع الشاهدين) المعانين لذلك (وما لنا لا نؤمن بالله) جمعا (وما جاءنا من الحق) تفصيلا (ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين) الذين استقاموا بالبقاء بعد الفناء « فاثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار » من التجليات الثلاث مع علومها (وذلك جزاء المحسنين) المشاهدين للوحدة في عين الكثرة بالاستقامة في الله عز وجل « والذين كفروا » أي حججوا عن الذات « وكذبوا بآياتنا » الدالة على التوحيد « أولئك أصحاب الجحيم » لحرمانهم الكلي واحتجابهم بنفوسهم وصفاتها والله تعالى الموفق .

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) أي لذائد ذلك وما تميل اليه القلوب منه لأنه لما تضمن ما سلف من مدح النصارى على الرهبانية ترغيب المؤمنين في كسر النفس ورفض الشهوات عقب سبحانه ذلك بالنهي عن الافراط في هذا الباب أي لا تمنعوها أنفسكم كمنع التحريم ، وقيل : لا تلتزموا تحريمها بنحويين ، وقيل : لا تقولوا حرمانها على أنفسنا مبالغة منكم في العزم على تركها تزهدا منكم ، وكون المعنى لا تحرموها على غيركم بالفتوى والحكم مما لا يلتفت اليه . فقد روى أن رسول الله ﷺ جلس يوما فذكر الناس ووصف القيامة فرق الناس وبكوا واجتمع عشرة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم في بيت عثمان بن مظعون الجمحي وهم على كرم الله تعالى وجهه ، وأبو بكر رضى الله تعالى عنه . وعبد الله بن مسعود ، وأبو ذر الغفارى ، وسالم مولى ابي حذيفة ، وعبد الله بن عمر . والمقداد بن الاسود . وسلمان الفارسي . ومعقل بن مقرن ، وصاحب البيت واتفقوا على ان يصوموا النهار ويقوموا الليل ولا يناموا على الفرش ولا يأكلوا اللحم ولا الودك ولا يقربوا النساء والطيب ويلبسوا المسوح ويرفضوا الدنيا ويسبحوا في الارض وهم بعضهم ان يجب مذاكيره . فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فأتى دار عثمان فلم يصادفه فقال لامرأته أم حكيم : أحق ما بلغنى عن زوجك وأصحابه فكرهت أن تنكر اذ سألتها رسول الله ﷺ فكرهت ان تبدي على زوجها فقالت : يا رسول الله إن كان أخبرك عثمان فقد صدقت وانصرف رسول الله ﷺ فلما دخل عثمان فاخبرته بذلك أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو وأصحابه فقال عليه الصلاة والسلام لهم : انبثت أنكم اتفقتم على كذا وكذا قال : نعم يا رسول الله وما أردنا الا الخير فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : انى لم أومر بذلك ثم قال عليه الصلاة والسلام : « ان لانفسكم عليكم حقا فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا فاني أقوم وأناام وأصوم وأفطر وآكل اللحم والدم وآتى النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني » ثم جمع الناس وخطبهم فقال « ما بال اقوام حرموا النساء والطعام والطيب والنوم وشهوات الدنيا أما انى لست آمركم أن تكونوا قسيسين ورهبانا فانه ليس فى دينى ترك اللحم والنساء ولا اتخاذ الصوامع وان سياحة أمتى الصوم ورهبانيتهم الجهاد اعبدوا الله تعالى ولا تشركوا به شيئا وحجوا واعتمرؤا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وصوموا رمضان واستقيموا يستقيم لكم فانما ملك من قبلكم بالتشديد شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم فأولئك بقاياهم فى الديار والصوامع » فأنزل الله تعالى هذه الآية .

وروى عن ابي عبد الله رضى الله تعالى عنه ان الآية نزلت فى على كرم الله تعالى وجهه ، وبلال ، وعثمان ابن مظعون فاما على كرم الله تعالى وجهه فانه حلف أن لا ينام بالليل أبدا الا ما شاء الله تعالى ، وأما بلال

فحلف أن لا يفطر بالنهار أبدا . واما عثمان فانه حلف ان لا ينكح أبدا . وروى أيضا غير ذلك ولم نقف على رواية فيها ما يدل على ان هذا التحريم كان على الغير بالفتوى والحكم كما ذهب اليه هذا القائل . ومع هذا يعمده ما يأتي بعد من الامر بالاكل . ولا ينافي هذا النهي ان الله تعالى مدح النصارى بالرهبانية فرب ممدوح بالنسبة الى قوم مذموم بالنسبة الى آخرين .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾ تأكيد للنهي السابق أى لا تتعدوا حدود ما أحل سبحانه لكم الى ما حرم جل شأنه عليكم أو نهى عن تحليل الحرام بعد النهي عن تحريم الحلال فيكون تاسيسا . ويحتمل أن يكون نهيا عن الاسراف فى الحلال ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه ، ومجاهد ، وقتادة ان المراد لا تجبوا انفسكم ولا يخفى أن الجب فرد من افراد الاعتداء وتجاوز الحدود . والحمل على الاعم اعم فائدة *
وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ حُدُودٌ لَمَا كُنْتُمْ بِهَا بِرَحْمَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ إِذْ تُخْرِجُونَ الْبَتَّةَ وَبِطْنَةً ﴾ (٨٧) فى موضع التعليل لما قبله . وقد تقدمت الاشارة الى أن نفي محبة الله سبحانه لشيء مستلزم لبعضه له لعدم الوساطة فى حقه تعالى .

﴿ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ أى كلوا مما حل لكم وطاب مما رزقكم الله تعالى . فحلالا مفعول به لكوا و (مما رزقكم) اما حال منه وقد كان فى الاصل صفة له الا أن صفة النكرة اذا قدمت صارت حالا أو متعلق بكلا ومن ابتدائية . ويحتمل ان يكون فى موضع المفعول لكوا على معنى انه صفة مفعول له قائمة بمقامه أى شيئا مما رزقكم أو بجعله نفسه مفعولا بتأويل بعض الأذن فى هذا تكلفا . و (حلالا) حال من الموصول أو من عائد المحذوف أو صفة لمصدر محذوف أى أكلا حلالا . وعلى الوجوه كلها الآية دليل لنافى شمول الرزق للحلال والحرام اذ لو لم يقع الرزق على الحرام لم يكن لذكر الحلال فائدة سوى التأكيد وهو خلاف الظاهر فى مثل ذلك ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِى أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ ﴾ (٨٨) استدعاء الى التقوى وامتنال الوصية بوجه حسن . والآية ظاهرة فى ان اكل اللذائذ لا ينافى التقوى ، وقد أكل صلى الله عليه وسلم ثريد اللحم ومدحه وكان يحب الحلوى . وقد فصلت الاخبار ما كان يأكله عليه الصلاة والسلام وأوانى الكتب ملائى من ذلك *
وروى أن الحسن كان يأكل الفالودج فدخل عليه فرقد السنجى فقال : يا فرقد ما تقول فى هذا ؟ فقال :

لا آكله ولا أحب أكله فأقبل الحسن على غيره كالمتعجب وقال : لعاب النحل بلعاب البرمع سمن البقر هل يعيبه مسلم ، وذكر الطبرسى أن فيها دلالة على النهي عن الترهيب وترك النكاح . وقد جاء فى غير ما خبر أنه صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله تعالى لم يعثنى بالرهبانية » وقال عليه الصلاة والسلام فى خبر طويل : « شراركم عزابكم وأراذل موتاكم عزابكم » وعن أنس قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا بالبائة وينها عن التبتل نهيا شديدا » *
وعن أبي نجيح قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من كان موسرا لأن ينكح فلم ينكح فليس منى » إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ﴿ لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ ﴾ اللغو فى اليمين الساقط الذى لا يتعلق به حكم وهو عندنا أن يحلف على أمر مضى يظنه كذلك فان علمه على خلافه فاليمين غموس ، وروى ذلك عن مجاهد *
وعند الشافعى رحمه الله تعالى ما يسبق اليه اللسان من غير نية اليمين وهو المروى عن أبي جعفر . وأبى عبد الله .

وعائشة رضى الله تعالى عنهم، والادلة على المذهبين ببسوطه في الفروع والاصول وقد تقدم شطر من الكلام على ذلك، و(في ايمانكم) إما متعلق باللغو فانه يقال لغا في يمينه لغوا وإما بمحذوف وقع حالا منه أى كائنا أو واقعا في ايمانكم، وجوز أن يكون متعلقا بيؤاخذكم، وقيل عليه: إنه لا يظهر ربطه بالمؤاخذة إلا أن يجعل في اللة كما في «إن امرأة دخلت النار في هرة» ﴿وَأَلَكُنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيمَانَ﴾ أى بتعقيدكم الايمان وتوثيقها بالقصد والنية فما مصدرية، وقيل: إنها موصولة والعائد محذوف أى بما عقدتم الايمان عليه. ورجح الأول بأن الكلام في مقابلة اللغو وبأنه خال عن مؤنة التقدير، وقال بعضهم: إن ذلك التقدير في غير محله لأن شرط حذف العائد المجرور أن يكون مجرورا بشئ ما جر به الموصول لفظا ومعنى ومتعلقا وما هنا ليس كذلك فليتدبر؛ والمعنى ولكن يؤاخذكم بنكث ما عقدتم أو لكن يؤاخذكم بما عقدتموها إذا حنثتم وحذف ذلك للعلم به، والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة في الدنيا وهى الاثم والكفارة فلا إشكال في تقدير الظرف، وتعقيد الايمان شامل للغموس عند الشافعية وفيه كفارة عندهم وأما عندنا فلا كفارة ولا حنث.

وقرأ حمزة . والكسائي . وابن عياش عن عاصم (عقدتم) بالتخفيف، وابن عامر برواية ابن ذكوان (عقدتم) والمفاعلة فيها لأصل الفعل وكذا قراءة التشديد لأن القراءات يفسر بعضها بعضا، وقيل: إن ذلك فيها المبالغة باعتبار أن العقد باللسان والقلب لا أن ذلك للتكرار اللسانى كما توهم. والآية كما أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما نزلت حين نهى القوم عما صنعوا فقالوا يا رسول الله كيف نصنع بايماننا التى حلفنا عايها؟، وروى عن ابن زيد أنها نزلت في عبد الله بن رواحة كان عنده ضيف فاخرت زوجته عشائه فحلف لا يأكل من الطعام وحلفت المرأة لا تأكل إن لم يأكل وحلف الضيف لا يأكل إن لم يأكل فأكل عبد الله بن رواحة وأكلا معه فاخبر النبي ﷺ بذلك فقال عليه الصلاة والسلام له: أحسنت ونزلت ﴿فَكَفَّارَتُهُ﴾ الضمير عائد إما على الحنث المفهوم من السياق أو على العقد الذى فى ضمن الفعل بتقدير مضاف أى فكفارة نكته أو على ما الموصولة بذلك التقدير، وأما عوده على الايمان لأنه مفرد كالانعام عند سيبويه أو مؤول بمفرد فكما ترى، والمراد بالكفارة المعنى المصدرى وهى الفعلة التى من شأنها أن تكفر الخطيئة وتسترها، والمراد بالستر المحو لأن المحو لا يرى كالمستور وبهذا وجه تأنيها، وذكر عصام الدين أن فعلا يستوى فيه المذكر والمؤنث إلا أن ما يستوى فيه ذلك كفعيل إذا حذف موصوفه يؤنث للمؤنث كمررت بقتيلة بنى فلان ولا يقال بقتيل للاتباس، وذكر أن التاء يحتمل أن تكون للنقل وأن تكون للمبالغة انتهى *

ويدل على أنها بالمعنى المصدرى الاخبار عنها بقوله تعالى ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ واستدل الشافعية بظاهر الآية على جواز التكفير بالمال قبل الحنث سواء كان الحنث معصية أم لا، وتقييد ذلك بكافع الرافعى بما إذا لم يكن معصية غير معول عليه عندهم، ووجه الاستدلال بذلك على ما ذكر أنه سبحانه جعل الكفارة عقب اليمين من غير ذكر الحنث وقال عز شأنه: (ذلك كفارة ايمانكم إذا حلفتم) وقيدوا ذلك بالمال ليخرج التكفير بالصوم فانه لا يكون إلا بعد الحنث عندهم لأنه عند العجز عن غيره والعجز لا يتحقق بدون حنث، وقد قالوا ذلك أيضا على تقديم الزكاة على الحول، واستدلوا أيضا بما أخرجه مسلم عن أبى هريرة رضى

الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير » *

ونحن نقول : إن الآية تضمنت إيجاب الكفارة عند الحنث وهي غير واجبة قبله فثبت أن المراد بها تقديم الأيمان وحثهم فيها ، وقد اتفقوا على أن معنى قوله سبحانه : (ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) فإطعام عدة من أيام أخر فهذا هو الحديث الذي استدلوا به لا يصح للاستدلال لأنه بعد تسليم دلالة الفاء الجزائية على التعقيب من غير تراخ يقال : إن الواقع في حيزها مجموع التكفير والائتاء ولا دلالة على الترتيب بينهما ألا ترى أن قوله تعالى : (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) لا يقتضى تقديم السعي على ترك البيع بالاتفاق ، وأيضاً جاء في رواية «فليأت الذي هو خير ثم يكفر عن يمينه» . ونقل بعضهم عن الشافعية أنهم يجمعون بين الروايتين بأن إحداها إيمان الجواز والأخرى إيمان الوجوب ، وقال عصام الدين : إن تقديم الكفارة تارة وتأخيرها أخرى يدل على أن التقديم والتأخير بيان اهـ .

وأنت تعلم أن الشافعية كالحنفية في أنهم يقدرون في الآية ما أشرنا إليه قبل في تفسيرها إلا أن ذلك عندم قيد للوجوب وإلا فالاستدلال بالآية في غاية الخفاء كما لا يخفى فتدبر . و(إطعام) مصدر مضاف لمفعوله وهو مقدر بحرف وفعل مبني للفاعل وفاعل المصدر محذوف كثيراً ، ولا ضرورة تدعو إلى تقدير الفعل بنيا للمفعول لأنه مع كونه خلاف الأصل في تقديره خلاف ذكره السمين فالتقدير هنا فكفارته أن يطعم الحائث أو الحالف عشرة مساكين (من أوسط ما تطعمون أهليكم) أي من أقصده في النوع أو المقدر ، وهو عند الشافعية مد لكل مسكين وعندنا نصف صاع من بر أو صاع من شعير *

وأخرج ابن حميد . وغيره عن ابن عمر أن الأوسط الخبز والتمر . والخبز والزيت . والخبز والسمن ، والأفضل نحو الخبز واللحم . وعن ابن سيرين قال : كانوا يقولون الأفضل الخبز واللحم والأوسط الخبز والسمن والأخس الخبز والتمر . ومحل الجار والمجرور النصب لأنه صفة مفعول ثان للإطعام لأنه ينصب مفعولين وأولهما هنا ما أضيف إليه ، والتقدير طعاماً أو قوتاً كائناً من أوسط ، وقيل : إنه صفة مصدر محذوف أي إطعاماً كائناً من ذلك ، وجوز أن يكون محله الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أي طعامهم من أوسط أو على أنه صفة لإطعام أو على أنه بدل من إطعامه .

واعترض هذا بأن أقسام البدل لا تتصور هنا . وأجيب بأنه بدل اشتغال بتقدير هو صوف وذلك على مذهب ابن الحاجب . وصاحب اللباب . ومتابعيهما ظاهر لأنهم يكتبون بملاسة بين البدل والمبدل منه بغير الجزئية والكليية ، وأما على مذهب الجمهور فلا أنهم يشترطون اشتغال التابع على المتبوع لا كاشتغال الظرف على المظروف بل من حيث كونه دالاً عليه اجمالاً ومتقاضياً له بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر الأول متشوقة إلى ذكر الثاني فيجاء بالثاني ملخصاً لما أجمله الأول ومبيناً له ، ويعدون من هذا القبيل قولهم : نظرت إلى القمر فلذكه كما صرح به ركن الدين في شرح اللباب . ولا يخفى أن إطعام عشرة مساكين دال على الطعام اجمالاً ومتقاض له بوجه . واختار بعض المحققين أنه بدل كل من كل بتقدير إطعام من أوسط نحو

أعجبنى قرى الاضياف قرام من احسن ما وجد، وما إمام صدرية وإمام رصولة اسمية والعائد محذوف أى من
أوسط الذى تطعمونه *

وجوز أبو البقاء تقديره مجرورا بمن أى تطعمون منه ، ونظر فيه السمين بان من شرط العائد المحذوف
المجرور بالحرف أن يكون مجرورا بمثل ما جربه الموصول لفظا ومعنى و متعلقا والجرفان هنا وإن اتفقا من
وجه إلا أن المتعلق مختلف لأن من الثانية متعاقبة بتطعمون والأولى ليست متعلقة بذلك . ثم قال : فان قلت
الموصول غير مجرور بمن وإنما هو مجرور بالاضافة . فالجواب أن المضاف إلى الموصول كالموصول
فى ذلك اه . وقد قدمنا مانفا نحو هذا النظر ، وأجاب بعضهم عن ذلك بأن الحذف تدريجى ولا يخفى أن
فيه تطويلا للسافة . والأهلون جمع أهل على خلاف القياس كارض وأرضون إذ شرط هذا الجمع أن يكون
علما أو صفة وأهل اسم جامد ، قيل : والذى سوغه أنه استعمل كثيرا بمعنى مستحق فاشبهه الصفة . وروى عن
جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه أنه قرأ (أهاليكم) بسكون الياء على لغة من يسكنها فى الحالات الثلاث كالآلف
وهو أيضا جمع أهل على خلاف القياس كليلال فى جمع ليلة *

وقال ابن جنى : واحدهما ليلاة وأهلاة وهو محتمل كما قيل لأن يكون مراده أن لها مفردا مقدرًا هو
ما ذكر ولأن يكون مراده أن لها مفردا محققا مسموعا من العرب هو ذلك ، وقيل : إن أهالى جمع أهلون
وليس بشيء (أو كسوتهم) عطف كما قال أبو البقاء على إطعام واستظهاره غير واحد ، واختار الزمخشري أنه
عطف على محل (من أوسط) ووجهه فيما نسب اليه بان (من أوسط) بدل من الإطعام والبدل هو المقصود
ولذلك كان المبدل منه فى حكم المنحى فكانه قيل : فكفارتة من أوسط ما تطعمون . ووجه صاحب التقريب
عدوله عن الظاهر بان الكسوة اسم لنحو الثوب لا مصدرا ، فقد قال الراغب : الكساء والكسوة اللباس فلا يليق عطفه
على المصدر السابق مع أن كليهما فيما يتعلق بالمساكين ، وبانه يؤدى إلى ترك ذكر كيفية الكسوة وهو كونها
أوسط ، ثم قال : ويمكن أن يجاب عن الأول بان الكسوة إمام مصدر كما يشعر به كلام الزجاج أو يضم مصدر
كاللباس ، وعن الثانى بان يقدر أو كسوتهم من أوسط ما تكسون وحذف ذلك لقريظة ذكره فى المعطوف
عليه أو بان ترك على اطلاقها إما بارادة اطلاقها أو باحالة بيانها على الغير ، وأيضا العطف على محل (من أوسط)
لا يفيد هذا المقصود وهو تقدير الأوسط فى الكسوة فالإمام مشترك ويؤدى إلى صحة إقامته مقام المعطوف عليه
وهو غير سديد اه *

واعترض بعض المحققين على ما نسب الى الزمخشري أيضا بان العطف على البدل يستدعى كون المعطوف
بدلا أيضا وإبدال الكسوة من (إطعام) لا يكون إلا غلطا لعدم المناسبة بينهما أصلا وبدل الغلط لا يقع فى الفصح
فضلا عن أفصح الألفاظ . ومنع عدم الوقوع مما لا يلتفت اليه ، وجعل غير واحد هذا العطف من باب * علفتها
تبنا وما باردا * كانه قيل إطعام هو أوسط ما تطعمون أو اللباس هو كسوتهم على معنى إطعام هو أوسط
واللباس هو اللباس الكسوة وفيه إبهام وتفسير فى الموضوعين *

واعترض بأن العطف على هذا يكون على المبدل منه لا البدل ، وأجيب بأن المراد أنه بالنظر إلى ظاهر
اللفظ عطف على البدل وهو كما ترى ، واعترض الشهاب على دعوى أن الداعى للزمخشري عن الدول إلى

الظاهر الى اختيار العطف على محل (من أوسط) تحصيل التناسب بين نوعي الكفارة المتعلقة بالمساكين بأنه كيف يتأتى ذلك وقد جعل العطف على «من أوسط» على تقدير بدليته وهو على ذلك التقدير صفة إطعام مقدر انتهى * وقد علمت أن هذا رأى لبعضهم. وبالجملة فيما ذهب اليه الزهخشري دغذغة حتى قال العلم العراقي: إنه غلط والصواب العطف على «إطعام»، وقال الحلبي: ما ذكره الزهخشري إنما يمشى على وجه وهو أن يكون (من أوسط) خبراً لمبتدأ محذوف يدل عليه ما قبله تقديره طعامهم من أوسط فالكلام تام على هذا عند قوله سبحانه: (عشرة مساكين) ثم ابتداء الخبر آخر بأن الطعام يكون أوسط كذا. وأما إذ قلنا إن (من أوسط) هو المفعول الثاني فيستحيل عطف (كسوتهم) عليه لتخالفهما إعراباً انتهى. ثم المراد بالكسوة ما يستر عامة البدن على ما روى عن الإمام الأعظم رضى الله تعالى عنه. وأبي يوسف فلا يجزى عندهما السراويل لأن لابسها يسمى عرياناً في العرف لكن ما لا يجزئه عن الكسوة يجزئه عن الاطعام باعتبار القيمة، وفي اشتراط النية حينئذ روايتان. وظاهر الرواية الاجزاء نوى أو لم ينو. وروى أيضاً أنه إن أعطى السراويل المرأة لا يجوز وإن أعطى الرجل يجوز لأن المعتبر رد العرى بقدر ما تجوز به الصلاة وذلك ما به يحصل ستر العورة والزائد تفضل للتجمل أو نحوه فلا يجب في الكسوة كالإدام في الطعام والمروى عن محمد أن ما تجوز فيه الصلاة يجزى مطلقاً. والصحيح المعول عليه عندنا هو الأول، ويشترط أن يكون ذلك مما يصلح الاوساط وينتفع به فوق ثلاثة أشهر، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كانت العبادة تجزى يومئذ، وعن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه يجزى قميص أو رداء أو كساء، وعن الحسن أنها ثوبان أبيضان. وروى الإمامية عن الصادق رضى الله تعالى عنه أنها ثوبان لكل مسكين ويجزى ثوب واحد عند الضرورة واشترط أصحابنا في المسكين أن يكون مراهقاً فما فوقه فلا يجزى غير المراهق على ما ذكره الحسكفي نقلاً عن البدائع في كفارة الظهار، وسيأتى إن شاء الله تعالى في آية كفارة الظهار أن المراد من الاطعام التمكين من الطعام وتحقيق الكلام في ذلك على أتم وجه. وقرئ: (أو كسوتهم) بضم الكاف وهو لغة كقدوة في قدوة وأسوة في أسوة. وقرأ سعيد بن المسيب واليمني (أو كسوتهم) بكاف الجر الداخلة على أسوة وهي كما قال الراغب الحال التي يكون الانسان عليها في اتباع غيره إن حسنا وإن قبيحا. والهمزة كما قال غير واحد: بدل من واو لأنه من الموااساة. والجرور خبر مبتدأ محذوف والتقدير أو طعامهم كاسوة أهليكم، وقال السعد: الكاف زائدة أى أو طعامهم أسوة أهليكم، وقيل: الأولى أن يكون التقدير طعام كسوتهم على الوصف فهو عطف أيضاً على (من أوسط) وعلى هذه القراءة يكون التخيير بين الاطعام والتحرير في قوله تعالى: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ فقط وتكون الكسوة ثابتة بالسنة. وزعم أبو حيان أن الآية تنفي الكسوة وليس بشيء، وقال أبو البقاء: المعنى مثل أسوة أهليكم في الكسوة فلا تكون الآية عارية عن الكسوة وفيه نظر إذ ليس في الكلام ما يدل على ذلك التقدير *

والمراد بتحرير رقبة اعتاق انسان كيف ما كان. وشرط الشافعي عليه الرحمة فيه الايمان حملاً للمطلق هنا على المقيد في كفارة القتل. وعندنا لا يحمل لاختلاف السبب. واستدل بعض الشافعية على ذلك بأن الكفارة حتى الله تعالى وحتى الله سبحانه لا يجوز صرفه الى عدو الله عز اسمه كالزكاة. ونحن نقول: المنصوص

عليه تحرير رقبة وقد تحقق . والقصد بالاعتناق ان يتمكن المعتق من الطاعة بخلوصه عن خدمة المولى ثم مقارفته المعصية وبقاؤه على الكفر بحال به الى سوء اختياره . واعتراض بأن لقاتل أن يقول: نعم مقارفته المعصية بحال به الى ما ذكر اكن ام لا يكون تصور ذلك منه مانعا عن الصرف اليه كما في الزكاة . وأجيب بأن القياس جواز صرف الزكاة اليه أيضا لأن فيه مواساة عبيد الله تعالى أيضا لكن قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « خذها من أغنيائهم وردها الى فقرائهم » أخرجهم عن الصرف .

وقد ذكر بعض اصحابنا ضابطا لما يجوز اعتاقه في الكفارة وما لا يجوز فقال : متى أعتق رقبة كاملة الرق في ما سلكه مقرونا بنية الكفارة وجنس ما يبتغى من المنافع فيها قائم بلا بدل جاز وان لم يكن كذلك فانه لا يجوز وهل يجوز عتق الاصم أم لا ؟ قولان . وفي الهداية ، ويجوز الاصم والقياس أن لا يجوز وهو رواية النوادر لأن الفئات جنس المنفعة الا أنا استحسنا الجواز لأن أصل المنفعة باق فانه اذا صبح عليه يسمع حتى لو كان بحال لا يسمع أصلا بأن ولد أصم وهو الاخرس لا يجزئه انتهى •

ومعنى أو ايجاب احدي الخصال الثلاث مطلقا وتخيير المكلف في التعيين ونسب الى بعض المعتزلة أن الواجب الجمع ويسقط واحد . وقيل : الواجب متى عند الله تعالى وهو ما يفعله المكلف فيختلف بالنسبة الى المكلفين وقيل : ان الواجب واحد معين لا يختلف لكن يسقط به وبالأخرى وتفاوتها قدرا وثوابا لا ينافي التخيير المفروض تفاوته الى الهمم وقصد زيادة الثواب فان الكسوة أعظم من الاطعام والتحرير أعظم منهما . وبدأ سبحانه بالاطعام تسبيلا على العباد . وذكر غير واحد من اصحابنا أن المكلف لو أدى الكل جملة أو مرتبا ولم ينو الا بعد تمامها وقع عنها واحد هو أعلاها قيمة ولو ترك الكل عوقب بواحد هو ادناها قيمة لسقوط الفرض بالادنى . وتحقيق ذلك في الاصول (فمن لم يجد) أي شيئا من الامور المذكورة (فصيام ثلاثة أيام) أي فكفارة ذلك . ويشترط الولا . عندنا ويبتل بالحيض بخلاف كفارة الفطر . وإلى اشتراط الولا ذهب ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . ومجاهد . رقتادة . والنخعي •

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : لما نزلت آية الكفارات قال حذيفة : يا رسول الله نحن بالخيار فقال صلى الله عليه وسلم : « أنت بالخيار ان شئت أعتقت وان شئت كسوت وان شئت أطعمت فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات » . وأخرج ابن أبي شيبة . وابن حميد . وابن جرير . وابن أبي داود في المصاحف . وابن المنذر . والحاكم وصححه . والبيهقي عن أبي بن كعب أنه كان يقرأ (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) . وأخرج غالب هؤلاء عن ابن مسعود أنه كان يقرأ أيضا كذلك ، وقال سفيان : نظرت في مصحف الربيع فرأيت فيه (فمن لم يجد من ذلك شيئا فصيام ثلاثة أيام متتابعات) وبمجموع ذلك يثبت اشتراط التابع على أتم وجه ، وجوز الشافعي رحمه الله تعالى التفريق ولا يرى الشواذ حجة ، ولعل غير ذلك لم يثبت عنده واعتبر عدم الوجدان والعجز عما ذكر عندنا وقت الأداء حتى لو وهب ماله وسلمه ثم صام ثم رجع بهيته أجزاء الصوم كما في المجتبى ، ونسب إلى الشافعي رضي الله تعالى عنه اعتبار العجز عند الحنك . ويشترط استمرار العجز إلى الفراغ من الصوم فلوصام المعسر يومين ثم قبل فراغه ولو بساعة أيسر ولو بموت مورثه مؤسرا لا يجوز له الصوم ويستأنف بالمال . ولو صام ناسيا له لم يجز على الصحيح ، واختار في الواجد فاخرج

أبو الشيخ عن قتادة قال : إذا كان عنده خمسون درهما فهو ممن يجب عليه الاطعام وإن كان عنده أقل فهو ممن لا يجب ويصوم .

وأخرج عن النخعي قال : إذا كان عنده عشرون درهما فعليه أن يطعم في الكفارة ، ونقل أبو حيان عن الشافعي . وأحمد . ومالك أن من كان عنده فضل عن قوته وقوت من تازمه نفقته يومه وليلته وعن كسوته بقدر ما يطعم أو يكسو فهو واجد ، وعن الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه إذا لم يكن عنده نصاب فهو غير واجد .
 ﴿ ذَلِك ﴾ أي الذي مضى ذكره ﴿ كَفَّارَةٌ إِيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ﴾ أي وحنثتم وقدمت تفصيل ذلك . و(إذا) على ما قال السمين لمجرد الظرفية وليس فيها معنى الشرط ، وجوز أن تكون شرطية ويكون جوابها محذوفاً عند البصريين ، والتقدير إذا حلفتم وحنثتم فذلك كفارة إيمانكم . ويدل على ذلك ما تقدم أو هو ما تقدم عند الكوفيين والخلاف بين الفريقين مشهور ﴿ وَاحْفَظُوا إِيْمَانَكُمْ ﴾ أي راعوها لكي تؤدوا الكفارة عنها إذا حنثتم أو احفظوا أنفسكم من الحنث فيها وإن لم يكن الحنث معصية أو لا تبذلوها وأقلوا منها كما يشعر به قوله تعالى :
 (ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم) وعليه قول الشاعر :

قليل الأايا حافظ ليمينه إذا بدرت منه الآلية برت

أو احفظوها ولا تنسوا كيف حلفتم تراونا بها . وصحح الشهاب الأول . واعترض الثاني بأنه لا معنى له لأنه غير منهي عن الحنث إذا لم يكن الفعل معصية ، وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم (فليأت الذي هو خير وليكفر) وقال سبحانه . (فرض الله لكم تحلة إيمانكم) فثبت أن الحنث غير منهي عنه إذا لم يكن معصية فلا يجوز أن يكون (احفظوا إيمانكم) نهياً عن الحنث ، والثالث بأنه ساقط واه لأنه كيف يكون الأمر بحفظ اليمين نهياً عن اليمين وهل هو إلا كقولك : احفظ المال بمعنى لا تكسبه ، وأما البيت فلا شاهد فيه لأن معنى حافظ ليمينه أنه مراعى لها بآداء الكفارة ولو كان معناه ما ذكر لكان مكرراً مع ما قبله أعنى - قليل الأايا - . واعترض الرابع بأنه بعيد فتدبر ﴿ كَذَلِكَ ﴾ أي ذلك البيان البديع ﴿ يبين الله لكم آياته ﴾ اعلام شريعته وأحكامه لا بياناً أدنى منه ، وتقديم (لكم) على المفعول الصريح لما مراراً •
 ﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٨٩ ﴾ نعمة التعليم أو نعمه الواجب شكرها ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ ﴾ وهو المسكر المتخذ من عصير العنب أو كل ما يخمر العقل ويغويه من الأشربة •

وروى هذا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ﴿ وَالْمَيْسِرُ ﴾ وهو القمار وعدوا منه اللعب بالجوز والكماب ﴿ وَالْأَنْصَابُ ﴾ وهي الأصنام المنصوبة للعبادة ، وفرق بعضهم بين الانصاب والأصنام بأن الانصاب حجارة لم تصور كانوا ينصبونها للعبادة ويدبحون عندها ، والأصنام ماصور وعبد من دون الله عز وجل ﴿ وَالْأَزْلَامُ ﴾ وهي القداح وقد تقدم الكلام في ذلك على أنهم وجه ﴿ رَجَسٌ ﴾ أي قدر تضاف عنه العقول ، وعن الزجاج الرجس كل ما استقدر من عمل قبيح . وأصل معناه الصوت الشديد ولذا يقال للغم رجاس لرعده والرجز بمعناه عند بعضهم •

وفرق ابن دريد بين الرجس . والرجز . والرکس . فجعل الرجس الشر والرجز العذاب والرکس العذرة والتن ، وافراد الرجس مع أنه خبر عن متعدد لأنه مصدر يستوى فيه القليل والكثير ، ومثل ذلك قوله تعالى : (إنما المشركون نجس) وقيل : لأنه خبر عن الخمر وخبر المعطوفات محذوف ثقة بالمذكور . وقيل : لأن في الكلام مضافا إلى تلك الأشياء وهو خبر عنه أي إنما شأن هذه الأشياء أو تعاطيها رجس . وقوله سبحانه (من عمل الشيطان) في موضع الرفع على أنه صفة (رجس) أي كائن من عمله لأنه مسبب من تزيينه وتسويله ، وقيل : إن من الابتداء أي نأشى من عمله . وعلى التقديرين لا ضير في جعل ذلك من العمل وإن كان ما ذكر من الاعيان . ودعوى أنه إذا قدر المضاف لم يحتاج إلى ملاحظة علاقة السببية ولا إلى القول بأن من ابتدائية لا يخلو عن نظر (فَاجْتَنِبُوهُ) أي الرجس أو جميع ما مر بتأويل ما در أو التعاطي المقدر أو الشيطان (لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ٩٠) أي راجين نلاحكم أو لكي تفلحوا بالاجتناب عنه وقد مر الكلام في ذلك ، ولقد أكد سبحانه تحريم الخمر والميسر في هذه الآية بفنون التأكيد حيث صدرت الجملة باننا وقرنا بالاصنام والازلام وسميا رجسا من عمل الشيطان تنبيها على غاية قبحهما وأمر بالاجتناب عن عينهما بناء على بعض الوجوه وجعله سببا يرجي منه الفلاح فيكون ارتكابهما خيبة . ثم قرر ذلك ببيان ما فيهما من المفساد الديني والديني فقال سبحانه : (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر) أي بسبب تعاطيها لأن السكران يقدم على كثير من القبائح التي توجب ذلك ولا يبالي وإذا صحا ندم على ما فعل ، والرجل قد يقامر حتى لا يبقى له شيء . وتنتهي به المقامرة إلى أن يقامر بولده وأهله فيؤدي به ذلك إلى أن يصير أعدى الأعداء لمن قمره وغلبه وهذه إشارة إلى مفسادها الديني . وقوله تعالى :

(وَيُضِدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ) إشارة إلى مفسادها الديني . ووجه صد الشيطان لهم بذلك عما ذكر أن الخمر لغلبة السرور بها والطرب على النفوس والاستغراق في الملاذ الجسمانية تلهي عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة . وان الميسر إن كان اللاعب به غالبا انشردت نفسه ومنعه حب الغلب والقهر والكسب عما ذكر وإن كان مغلوبا حصل له من الانقباض والقهر ما يحثه على الاحتيال لأن يصير غالبا فلا يكاد يخطر بقلبه غير ذلك . وقد شاهدنا كثيرا ممن يلبس بالشرط نرج يجرى بينهم من الاجاج والحلف الكاذب والغفلة عن الله تعالى ما ينفر منه الفيل وتكبله الفرس ويصوح من سمومه الرخ بل يتساقط ريشه ويحار اشناعته ييذق الفهم ويضطرب فرزين العقل ويموت شاه القاب وتسود رقعة الأعمال ، وتخصيص الخمر والميسر باعادة الذكر وشرح ما فيهما من الوبال للتنبيه على أن المقصود بيان حالهما وذكر الانصاب والازلام للدلالة على أنهما مثلهما في الحرمة والشرارة كما يشعر بذلك ما جاء عن النبي ﷺ والسلف الصالح من الأخبار الصادحة بمزيد ذمهما والحط على مرتكبيهما .

وخص الصلاة من الذكر بالافراد بالذكر مع أن الذي يصد عنه يصد عنها لأنه من أركانها تعظيما لها كما في ذكر الخاص بعد العام واشعارا بان الصاد عنها كالصاد عن الايمان لما أنها عماده والفارق بينه وبين الكفر اذ التصديق القلبي لا يطلع عليه وهي أعظم شعائره المشاهدة في كل وقت ولذا طلبت فيها الجماعة

ليشهدوا الايمان ويشهدوا به، ففي الكلام اشارة الى أن مراد اللعين ومنتهى آماله من تزيين تعاطى شرب الخمر واللعب بالميسر الايقاع في الكفر الموجب للخلود معه في النار وبس القرار . ثم انه سبحانه أعاد الخث على الاتهام بصيغة الاستفهام الانكاري مع الجملة الاسمية مرتباً على ما تقدم من أصناف الصوارف فقال جل شأنه: ﴿فَهَلْ أأنتم منتهون﴾ (٩١) ايذانا بأن الأمر في الردع والمنع قد باغ الغاية وأن الاعتذار قد انقطعت بالكلية حتى ان العاقل اذا خلى ونفسه بعد ذلك لا ينبغي أن يتوقف في الاتهام . ووجه تلك التأكيدات أن القوم رضى الله تعالى عنهم كما قيل كانوا مترددين في التحريم بعد نزول آية البقرة ولذا قال عمر رضى الله تعالى عنه: «اللهم بين لنا في ذلك بيانا شافياً» فنزلت هذه الآية، ولما سمع عمر رضى الله تعالى عنه (فهل أأنتم منتهون) قال: «انتهينا يارب»، وأخرج عبد بن حميد عن عطاء قال: أول ما نزل في تحريم الخمر (يسألونك عن الخمر والميسر) الآية، فقال بعض الناس: نشربها لمنافعها التي فيها، وقال آخرون: لاخير في شيء فيه اثم ثم نزل (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأأنتم سكارى) الآية فقال بعض الناس: نشربها ونجاس في بيوتنا، وقال آخرون لاخير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين فنزلت (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) الآية فاتموا *

وأخرج عن قتادة قال: ذكر لنا أن هذه الآية لما نزلت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «ان الله سبحانه قد حرم الخمر فمن كان عنده شيء فلا يطعمه ولا يبيعوها» فابث المسلمون زمانا يجردون ریحهم من طرق المدينة مما أهرقوا منها. وأخرج عن الربيع أنه قال لما نزلت آية البقرة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن ربكم يقدم في تحريم الخمر» ثم نزلت آية بالمائدة فحرمت الخمر عند ذلك. وقد تقدم في آية البقرة شيء من الكلام في هذا المقام فتذكر ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ عطف على «اجتنبوه» أي اطيعوهما في جميع ما أمرا به ونهيا عنه ويدخل فيه أمرهما ونهيهما في الخمر والميسر دخولا أوليا ﴿وَاحْذَرُوا﴾ أي مخالفتهما في ذلك وهذا مؤكد للامر الاول، وجوز أن يكون المراد اطيعوا فيما أمرا واحذروا عما نهيا فلا تأكيد. وجوز أيضا أن لا يقدر متعلق للحذر أي وكونوا حاذرين خاشعين وأمروا بذلك لأنهم إذا حذروا دعاهم الحذر إلى اتقاء كل سيئة وعمل كل حسنة ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ﴾ أي عرضتم ولم تعملوا بما أمرتم به ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (٩٢) أي ولم يأل جهداً في ذلك فقامت عليكم الحجة وانتهت الاعتذار وانقطعت العلل ولم يبق بعد ذلك إلا العقاب. وفي هذا ما قال الطبرسي وغيره من التهديد وشدة الوعيد ما لا يخفى، وقيل: إن المعنى فاعلموا أنكم لم تضروا بتوليكم الرسول ﷺ لأنه ما كلف إلا البلاغ المبين بالآيات وقد فعل وإنما ضررتكم أنفسكم حين عرضتم عما كلفتموه وليس بشيء إذ لا يتوهم منهم ادعاء الضرر بتوليكم حتى يرد عليهم. ومثل ذلك ما قيل: إن المعنى فان توليتم فلا تطمعوا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يهلككم لأن ما على الرسول إلا البلاغ المبين فلا يجوز له ترك البلاغ ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ﴾ أي أأنتم وخرج (م-٣-ج-٧- تفسير روح المعاني)

﴿ فَمَا طَمَعُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يَحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ٩٣ ﴾
 قيل: لما نزل تحريم الخمر والميسر قالت الصحابة رضي الله تعالى عنهم: كيف بمن شربها من اخواننا الذين ماتوا
 وهم قد شربوا الخمر وأكلوا الميسر؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية، وقيل: إنها نزلت في القوم الذين حرموا على
 نفوسهم اللحم وسلكوا طريق الترهيب كعثمان بن مظعون وغيره والأول هو المختار، وروى ذلك عن ابن عباس
 رضي الله تعالى عنهما. وأنس بن مالك. والبراء بن عازب. ومجاهد. وقتادة. والضحاك. وخلق آخريين *
 وللنفسرين في معنى الآية كلام طويل الذيل فنقل الطبرسي والعهدة عليه عن تفسير أهل البيت أن ما عبارة
 عن المباحات، واختاره غير واحد من المتأخرين، وتعقب بأنه يلزم عليه تقييد إباحتهما بما عداها من المحرمات
 لقوله سبحانه: « إذا ما اتقوا » واللازم متنف بالضرورة فهي سواء كانت موصولة أو موصوفة على عمومها
 وإنما تخصصت بذلك القيد الطاريء عليها، والطعم كالطعام يستعمل في الأكل والشرب كما تقدمت إليه الإشارة
 والمعنى ليس عليهم جناح فيما تناولوه من الماء كالأكل والمشروب كائنا ما كان إذا اتقوا أن يكون في ذلك شيء من
 المحرم واستمروا على الإيمان والأعمال الصالحة وإلا لم يكن نفي الجناح في كل ما طعموه بل في بعضه، ولا محذور
 في هذا إذ اللازم منه تقييد إباحة الكل بأن لا يكون فيه محرم لا تقييد إباحة بعضه باتقاء بعض الآخر منه
 كما هو اللازم بما عليه الجماعة. و(اتقوا) الثاني عطف على نظيره المتقدم داخل معه في حيز الشرط. والمراد
 اتقوا ما حرم عليهم بعد ذلك مع كونه مباحا فيما سبق، والمراد بالإيمان المعطوف عليه إما الإيمان بتحريمه
 وتقديم الاتقاء عليه إما الاعتناء به أولاً لأنه الذي يدل على التحريم الحادث الذي هو المؤمن به، وإما الاستمرار
 على الإيمان بما يجب الإيمان به ومتعلق الاتقاء ثالثاً ما حرم عليهم أيضاً بعد ذلك مما كان مباحاً من قبل
 على أن المشروط بالاتقاء في كل مرة إباحة ما طعموه في ذلك الوقت لا إباحة ما طعموه قبله لا تتساق إباحة
 بعضه حينئذ وأريد بالاحسان فعل الأعمال الحسنة الجميلة المنتظمة بجميع ما ذكر من الأعمال القلبية والقلبية *
 وليس تخصيص هذه المراتب بالذكر لتخصيص الحكم بها بل لبيان التعدد والتكرار بالغاً ما بلغ، والمعنى
 أنهم إذا اتقوا المحرمات واستمروا على ما هم عليه من الإيمان والأعمال الصالحة وكانوا في طاعة الله تعالى
 ومراعاة أوامره ونواهيه بحيث كلما حرم عليهم شيء من المباحات اتقوه ثم وثم فلا جناح عليهم فيما طعموه
 في كل مرة من الماء والشارب إذ ليس فيها شيء محرم عند طعمه قاله مولانا شيخ الإسلام، ثم قال: وأنت
 خبير بأن ما عدا اتقاء المحرمات من الصفات الجميلة المذكورة لا دخل لها في اتقاء الجناح وإنما ذكرت
 في حيز إذا شهادة باتصاف الذين سئل عن حالهم بها ومدحهم بذلك وحمداً لأحوالهم، وقد أشير إلى ذلك
 حيث جعلت تلك الصفات تبعاً للاتقاء في كل مرة تميزاً بينها وبين ماله دخل في الحكم فإن مساق النظم
 الكريم بطريق العبارة وإن كان لبيان حال المتصفين بها ذكر من النعوت فيما سيأتي من الزمان بقضية (إذا
 ما) لكنه قد أخرج مخرج الجواب عن حال الماضين لاثبات الحكم في حقهم ضمن التشريع الكلي على الوجه
 البرهاني بطريق دلالة النص بناء على كمال اشتغالهم بالاتصاف بها فكانه قيل: ليس عليهم جناح فيما طعموه
 إذا كانوا في طاعته تعالى مع ما لهم من الصفات الحميدة بحيث كلما أمروا بشيء تلقوه بالامتثال، وإنما كانوا
 يتعاطون الخمر والميسر في حياتهم لعدم تحريمها إذ ذلك ولو حرماً في عصرهم لا تقوهما بالمرّة انتهى هـ

ومما يدل على أن الآية للتشريع الكلي ما أخرجه مسلم . والترمذي . والنسائي . وغيرهم عن ابن مسعود قال : لما نزلت (ليس على الذين آمنوا) الآية قال لي رسول الله ﷺ : « قيل لي أنت منهم » وقيل : إن ما في حيز الشرط من الاتقاء وغيره إنما ذكر على سبيل المدح والثناء للدلالة على أن القوم بتلك الصفة لأن المراد بما المباحات، ونفي الجناح في تناول المباح الذي لم يحرم لا يتقيد بشرط ، وقال علي بن الحسين النقيب المرتضى : إن المفسرين تشاغلوا بإيضاح الوجه في التكرار الذي تضمنته هذه الآية وظنوا أنه المشكل فيها وتركوا ما هو أشد اشكالا من ذلك وهو أنه تعالى نفي الجناح عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيما يطعمونه بشرط الاتقاء والايان والعمل الصالح مع أن المباح لو وقع من الكافر لا أثم عليه ولا وزر . ولنا في حل هذه الشبهة طريقان، أحدهما أن يضم إلى المشروط المصرح بذكره غيره حتى يظهر تأثير ما شرط فيكون تقدير الآية ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا وغيره إذا ما اتقوا الخ لأن الشرط في نفي الجناح لا بد من أن يكون له تأثير حتى يكون متى اتقى ثبت الجناح، وقد علمنا أن باتقاء المحارم ينتفى الجناح فيما يطعم فهو الشرط الذي لازيادة عليه ، ولما ولي ذكر الاتقاء الايمان والعمل الصالح ولا تأثير لهما في نفي الجناح علمنا أنه أضمر ما تقدم ذكره ليصح الشرط ويطلق المشروط لأن من اتقى الحرام فيما يطعم لا جناح عليه فيما يطعم ولكنه قد يصح أن يثبت عليه الجناح فيما أخل به من واجب وضيعة من فرض فاذا شرطنا الايمان والعمل الصالح ارتفع عنه الجناح من كل وجه ، وليس بمنكر حذف ما ذكرناه لدلالة الكلام عليه فمن عادة العرب أن يحذفوا ما يجري هذا المجرى ويكون قوة الدلالة عليه مغنية عن النطاق به، ومنه قول الشاعر :

تراه كأن الله يجده أنفه وعينه إن مولاه بات له وفر

فانه لما كان الجده لا يليق بالعين وكانت معطوفة على الأنف الذي يليق الجده به أضمر ما يليق بالعين من البخص وما يجري مجراه . الطريق الثاني أن يجعل الايمان والعمل الصالح ليس شرطا حقيقيا وإن كان معطوفا على الشرط فكأنه تعالى لما أراد أن يبين وجوب الايمان وما عطف عليه عطفه على ما هو واجب من اتقاء المحارم لا اشترا كما في الوجوب وإن لم يشتركا في كونهما شرطا في نفي الجناح فيما يطعم وهذا توسع في البلاغة يحار فيه العقل استحسنانا واستغرابا انتهى . ولا يخفى ما في الطريق الثاني من البعد وان الطريق الاول حزن فان مثل هذا الحذف مع ما زعمه من القرينة لا يكاد يوجد في الفصح في أمثال هذه المقامات، وليس ذلك كما بيت الذي ذكره فانه من باب • علفتها تبنا وماء بارداه وهو بما لا كلام لنا فيه وأين البيض من الباذنجان . وقيل في الجواب أيضا عن ذلك : إن المؤمن يصح أن يطلق عليه بأنه لا جناح عليه والكافر مستحق للعقاب مغمور به يوم الحساب فلا يطلق عليه ذلك، وأيضا إن الكافر قد سد على نفسه طريق معرفة التحليل والتحرير فإذلك يخص المؤمن بالذكر ولا يخفى ما فيه •

وقال عصام الملة : الاظهر أن المراد أنه لا جناح فيما طعموا مما سوى هذه المحرمات إذا ما اتقوا ولم يأكلوا فوق الشبع ولم يأكلوا من مال الغير، وذكر الايمان والعمل الصالح الايدان بأن الاتقاء لا بدله منهما فان من لا إيمان له لا يتقى وكذا من لا عمل صالح له فضعهما إلى الايمان لأنهما ملاك الاتقاء، وتكرير التقوى والثبات على الايمان للإشارة إلى أن ثبات نفي الجناح فيما يطعم على ثبات التقوى، وترك ذكر العمل الصالح ثانيا للإشارة إلى أن

الايمان بعد التمرن على العمل لا يدع أن يترك العمل. وذكر الاحسان بعد للإشارة إلى أن كثرة مزاوله التقوى والعمل الصالح ينتهي إلى الاحسان وهو أن تعبد الله تعالى كأنك تراه إلى آخر ما في الخبر انتهى .

وفيه الغث والسمين *

وكلامهم الذي أشار إليه المرتضى في إيضاح وجه التكرير كثير فقال أبو علي الجبائي: إن الشرط الأول يتعلق بالزمان الماضي . والثاني يتعلق بالدوام على ذلك والاستمرار على فعله. والثالث يختص بمظالم العباد وبما يتعدى إلى الغير من الظلم والفساد . واستدل على اختصاص الثالث بذلك بقوله تعالى: (وأحسنوا) فإن الاحسان إذا كان متعديا وجب أن تكون المعاصي التي أمروا باتقانها قبله أيضا متعدية وهو في غاية الضعف إذ لا تصريح في الآية بأن المراد بالاحسان الاحسان المتعدي ولا يمنع أن يراد به فعل الحسن والمبالغة فيه وإن خص الفاعل ولم يتعد إلى غيره كما يقولون لمن بالغ في فعل الحسن أحسنت وأجملت، ثم لو سلم أن المراد به الاحسان المتعدي فلم لا يجوز أن يعطف فعل متعد على فعل لا يتعدى . ولو صرح سبحانه فقال: اتقوا القبائح كلها وأحسنوا إلى الناس لم يمتنع وذلك ظاهر ، وقيل : إن الاتقاء الأول هو اتقاء المعاصي العقلية التي تخص المكلف ولا تنعدها . والايان الأول الايمان بالله تعالى وبما أوجب الايمان به والايان بقبح هذه المعاصي ووجوب تجنبها . والاتقاء الثاني هو اتقاء المعاصي السمعية والايان الثاني هو الايمان بقبحها ووجوب تجنبها . والاتقاء الثالث يختص بمظالم العباد وهو كما ترى ، وقيل : المراد بالأول اتقاء ما حرم عليهم أولا مع الثبات على الايمان والاعمال الصالحة إذ لا ينفع الاتقاء بدون ذلك . وبالثاني اتقاء ما حرم عليهم بعد ذلك من الخمر ونحوه والايان التصديق بتحريم ذلك . وبالثالث الثبات على اتقاء جميع ذلك من السابق والحادث مع تحريم الاعمال الجميلة . وهذا مراد من قال: إن التكرير باعتبار الاوقات الثلاثة ، وقيل : إنه باعتبار المراتب الثلاث للتقوى المبدأ والوسط والمنتهى وقد مر تفصيلها ، وقيل : باعتبار الحالات الثلاث بأن يتقى الله تعالى ويؤمن به في السر ويحتجب ما يضر نفسه من عمل واعتقاد ويتقى الله تعالى ويؤمن به علانية ويحتجب ما يضر الناس ويتقى الله تعالى ويؤمن به بينه وبين الله تعالى بحيث يرفع الوسائط وينتهي إلى أقصى المراتب . ولما في هذه الحالة من الزلفي منه تعالى ذكر الاحسان فيها بناء على أنه كما فسره عليه السلام في الخبر الصحيح «أن تعبد الله تعالى كأنك تراه» . وقيل : باعتبار ما يتقى فانه ينبغي أن يترك المحرمات توقيا من العقاب والشبهات توقيا من الوقوع في الحرام . وبعض المباحات حفظا للنفس عن الخسة وتهديبا لها عن دنس الطبيعة ، وقيل : المراد بالأول اتقاء المكفر وبالثاني اتقاء الكبائر وبالثالث اتقاء الصغائر ، وقيل : إن التكرير لمجرد التأكيد ويجوز فيه العطف بثم كما صرح به ابن مالك في قوله تعالى: (كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون) ولا يخفى أن أكثر هذه الاقوال غير مناسبة للمقام ، وذكر العلامة الطيبي أن معنى الآية أنه ليس المطلوب من المؤمنين الزهادة عن المستلذات وتحريم الطيبات وإنما المطلوب منهم الترقى في مدارج التقوى والايان إلى مراتب الاخلاص واليقين ومعارض القدس والكمال وذلك بأن يشبوا على الاتقاء عن الشرك وعلى الايمان بها يجب الايمان به وعلى الاعمال الصالحة لتحصل الاستقامة التامة التي يتمكن بها إلى الترقى إلى مرتبة المشاهدة ومعارض أن تعبد الله تعالى كأنك تراه وهو المعنى بقوله تعالى: «وأحسنوا» الخ وبها يمنح الزلفي عند الله تعالى ومحبه سبحانه المشار إليها بقوله عز وجل: «والله يحب المحسنين» . وفي هذا النظم نتيجة مما رواه الترمذي . وابن ماجه من قوله عليه السلام : «ليس الزهادة في

الدنيا بتجريم الحلال ولا اضرار المال ولكن الزهد أن تكون بها بيد الله تعالى أو ثق منك بها في يدك انتهى»
وهو ظاهر جدا على تقدير أن تكون الآية في القوم الذين سلكوا طريق الترهيب وهو قول مرجوح فتدبره
وجملة (والله يحب المحسنين) على سائر التقادير تذييل مقرر لمضمون ما قبله بأبلغ تقرير ، وذكر بعضهم أنه كان
الظاهر والله يحب هؤلاء فوضع المحسنين موضعه إشارة إلى أنهم متصفون بذلك *

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَلْبَسَنَّكُمْ اللَّهُ) جواب قسم محذوف أي والله ليعاملنكم معاملة من يختبركم ليتعرف حالكم
(بشيء من الصيد) أي مصيد البر كما قال السكبي ما كولا كان أو غير ما كولا كولا ما كولا كولا المستثنيات كما سيأتي إن
شاء الله تعالى فاللام للعهد والآية كما أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل نزلت في عمرة الحديبية حيث ابتلاه الله
تعالى بالصيد وهم محرمون فكانت الوحوش تغشاهم في رحاهم وكانوا متمكنين من صيدها أخذوا بأيديهم وطعنوا
برماحهم وذلك قوله تعالى (تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ) فهموا بأخذها فنزلت . وعن ابن عباس . ومجاهد وهو
المروى عن أبي جعفر رضي الله تعالى عنه أن الذي تناله الأيدي فراخ الطير وصغار الوحش والبيض والذي
تناله الرماح الكبار من الصيد . واختار الجبائي أن المراد بها تناله الأيدي والرماح صيد الحرم مطلقا لأنه كما
كان يانس بالناس ولا ينفرد منهم كما ينفرد في الحل ، وقيل : ما تناله الأيدي ما يتأتى ذبحه وما تناله الرماح ما لا يتأتى
ذبحه ، وقيل : المراد بذلك ما قرب وما بعد ، وذكر ابن عطية أن الظاهر أنه سبحانه خص الأيدي بالذكر لأنها
أعظم تصرفا في الاصطياد وفيها يدخل الجوارح والحبالات وما عمل بالأيدي من فخاخ واشباك . وخص الرماح
بالذكر لأنها أعظم ما يجرح به الصيد ويدخل فيها السهم ونحوه . وتنكير «شيء» كما قال غير واحد للتحقير المؤذن
بان ذلك من الفتن الهائلة التي تزل فيها أقدام الراسخين كالابتلاء بقتل النفس واتلاف الأموال وإنهاو من
قبيل ما ابتلى به أهل أيلة من صيد البحر . وفائدة التنبيه على أن من لم يثبت في مثل هذا كيف يثبت عند شدائد
المحن . فن بيانية أي بشيء حقير هو الصيد *

واعترضه ابن المنير بأنه قد وردت هذه الصيغة بعينها في الفتن العظيمة كما في قوله تعالى : (ولنبلونكم بشيء
من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين) فالظاهر والله تعالى أعلم أن
من للتبعيض ، والمراد بما يشعر به اللفظ من التقليل والتبعيض التنبيه على أن جميع ما يقع الابتلاء به من هذه
البلايا بعض من كل بالنسبة إلى مقدور الله تعالى وأنه تعالى قادر على أن يجعل ما يبتليهم به من ذلك أعظم مما يقع
وأهول وأنه مهما اندفع عنهم ما هو أعظم في المقدور فأنما يدفعه عنهم إلى ما هو أخف وأسهل لطفًا بهم
ورحمة ليكون هذا التنبيه باعناهم على الصبر وحاملا على الاحتمال . والذي يرشد إلى هذا سبق الأخبار
بذلك قبل حلوله لتوطين النفوس عليه فان المفاجأة بالشدائد شديدة الألم والاندثار بها قبل وقوعها مما يسهل
موقعها . وإذا فكر العاقل فيما يبتلى به من أنواع البلايا وجد المندفع منها عنه أكثر مما وقع فيه باضعاف لا تقف
عنده غاية فسبحان اللطيف بعباده انتهى *

وتعقبه مولانا شهاب الدين بان ما ذكر بعينه أشار إليه الشيخ في دلائل الإعجاز لأن شيئا إنما يذكر
لغصد التعويم نحو قوله سبحانه : (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) أو الإبهام وعدم التعيين أو التحقير لادعاء
أنه لحقارته لا يعرف . وهنا لو قيل : ليلبسونكم بصيد تم المعنى فاقحامها لا بد له من نكتة وهي ما ذكر ، وأما ما

أورده من الآية الأخرى فشهد له لا عايه لأن المقصود فيه أيضا التحقير بالنسبة إلى ما دفعه الله تعالى عنهم كما صرح به المعترض نفسه مع أنه لا يتم الاعتراض به إلا إذا كان «ونقص» معطوفا على جرور من ولو عطف على شيء - لكان مثل هذه الآية بلا فرق انتهى *

وقال عصام الملة: يمكن أن يقال: التعبير بالشيء للإبهام المسكنى به عن العظمة والتنوين للتعظيم أى بشيء عظيم فى مقام المؤاخذة بهتكم إذا أخذ الله تعالى المبتلى به فى الأمم السابقة بالمسوخ والجعل قرده وخنازير ثم استظهر أن التعبير بذلك لإفادة البعضية، وما قدمنا يعلم ما فيه. وقرأ إبراهيم «يناله أيديكم» بالياء (لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ) أى يتعلق عليه سبحانه بمن يخافه، بالفعل فلا يتعرض للصيد فإن علمه تعالى بأنه سيخافه وإن كان متعلقا به لكن تعلقه بأنه خائف بالفعل وهو الذى يدور عليه أمر الجزاء إنما يكون عند تحقق الخوف بالفعل، وإلى هذا يشير كلام الباخرى. والغيب مصدر فى موضع اسم الفاعل أى يخافه فى الموضع الغائب عن الخالق، فالجار متعلق بما قبله * وجوز أبو البقاء أن يكون فى موضع الحال من من أو من ضمير الفاعل فى «يخافه» أى يخافه غائبا عن الخالق وقال غير واحد: العلم مجاز عن وقوع المعلوم وظهوره. وعصم المعنى لتمييز الخائف من عقابه الأخرى وهو غائب مترقب لقوة إيمانه فلا يتعرض للصيد من لا يخافه كذلك لضعف إيمانه فيقدم عايه، وقيل: إن هناك مضافا محذوفا، والتقدير يعلم أولياء الله تعالى ومن تلى كل تقدير موصولة، واحتمال كونها استفهامية أى يعلم جواب من يخافه أى هذا الاستفهام بعيد. وقرىء يعلم من الإعلام على حذف المفعول الأول أى يعلم الله عباده الخ، وأظهر الاسم الجليل فى موقع الاضمار لترية المهابة وادخال الروعة (فَنَ أَعْتَدَى) أى تجاوز حد الله تعالى وتعرض للصيد (بَعْدَ ذَلِكَ) الإعلام وبيان أن ما وقع ابتلاء من جهته سبحانه لما ذكر من الحكمة. وقيل: بعد التحريم والنهى، ورد بان النهى والتحريم ليس أمرا حادثا ترتب عايه الشرطية بالفاء، وقيل: بعد الابتلاء ورد بان الابتلاء نفسه لا يصلح مدار التشديد والعذاب بل ربها يتوهم كونه عذرا مسوغا لتحقيقه * وفسر بعضهم الابتلاء بقدره المحرم على المصيد فيما يستقبل، وقال: ليس المراد به غشيان الصيود إياهم فإنه قد مضى، وأنت تعلم أن إرادة ذلك المعنى ليست فى حيز القبول والمعول عايه، أشرنا إليه أى فمن تعرض للصيد بعد ما بينا أن ما وقع من كثرة الصيد وعدم توحشه منهم ابتلاء مؤد إلى تعلق العلم بالخائف بالفعل أو تمييز المطيع من العاصى (فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٩٤) لأن التعرض والاعتداء حينئذ، كإبرة محضة وعدم مبالاة بتدبير الله تعالى وخروج عن طاعته وانخلاع عن خوفه وخشيته بالسكينة، ومن لا يملك زمام نفسه ولا يراعى حكم الله تعالى فى أمثال هذه البلايا الهينة لا يكاد يراعى فى عظام المداحض. والمتبادر على ما قيل:

أن هذا العذاب الأليم فى الآخرة، وقيل: هو فى الدنيا *

فقد أخرج ابن أبي حاتم من طريق قيس بن سمد عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم ما قال: هو أن يوسع ظهره وبطنه جلدأ ويسلب ثيابه وكان الأمر كذلك فى الجاهلية أيضا، وقيل: المراد بذلك عذاب الدارين وإليه ذهب شيخ الإسلام. ومناسبة الآية لما قبلها على ما ذكره الأجهورى أنه سبحانه لما أمرهم أن لا يحرموا الطيبات. وأخرج من ذلك الخمر والميسر وجعلهما حرامين، وإنما أخرج بعد من الطيبات ما يحرم فى حال

دون حال وهو الصيد ، ثم انه عز اسمه شرع في بيان ما يتدارك به الاعتداء من الاحكام إثر بيان ما يلحقه من العذاب فقال عز من قائل :

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ) والتصريح بالتهى مع كونه معلوما لاسيما من قوله تعالى: (غير محلى الصيد وأتم حرم) لتأكيده الحرمة وترتيب ما يعقبه عليه، واللام في (الصيد) للعهد حسب سلف، وإطلاقه على غير المأكول شائع ، وإلى التعميم ذهب الامامية ، وأنشدوا لعلي كرم الله تعالى وجهه :

صيد الملوك ثعالب وأرانب وإذا ركبت فصيدي الأبطال

وخصه الشافعية بالمأكول قالوا : لأنه الغالب فيه عرفا ، وأيد ذلك بما رواه الشيخان «خمس يقتلن في الحل والحرم الحداة . والغراب . والعقرب . والفأرة . والكاب العقور» . وفي رواية لمسلم والحية بدل العقرب، وسيأتي إن شاء الله تعالى تنمة البحث . والحرم جمع حرام كروح جمع رداح والحرام والمحرم بمعنى والمراد به من أحرم بحج أو عمرة وإن كان في الحل وفي حكمه من كان في الحرم وإن كان حلالا ، وقيل : المراد به من كان في الحرم وإن لم يكن محرما بنفسك وفي حكمه المحرم وإن كان في الحل ، وقال أبو علي الجبائي : الآية تدل على تحريم قتل الصيد على المحرم بنفسك أينما كان وعلى من في الحرم كيفما كان معا ، وقال علي بن عيسى : لا تدل إلا على تحريم ذلك على الأول خاصة ، وامل الحق مع علي لامع أبيه ، وذكروا القتل دون الذبح ونحوه للإيدان بأن الصيد وإن ذبح في حكم الميتة ، وإلى ذلك ذهب الامام الأعظم . وأحمد . ومالك رضي الله تعالى عنهم ، وهو القول الجديد للشافعي رضي الله تعالى عنه ، وفي القديم لا يكون في حكم الميتة ويحل أكله للغير ويحرم على المحرم (وَمَنْ قَتَلَهُ) كائنا (منكم) حال كونه (متعمدا) أي ذاكر لا حرامه عالما بحرمة قتل ما يقتله ومثله من قتله خطأ للسنة .

فقد أخرج ابن جرير عن الزهري قال: نزل القرآن بالعمد وجرت السنة في الخطأ . وأخرج الشافعي . وابن المنذر عن عمرو بن دينار قال : رأيت الناس أجمعين يفرمون في الخطأ ، وقال بعضهم : التقييد به بالعمد لأنه الأصل والخطأ ملحق به قياسا . واعترض بأن القياس في الكفارات مختلف فيه ، والحنفية لا تراها ، وقيل : التقييد به لأنه المورد ، فقد روى أنه عن لحم حمار وحشى فحمل عليه أبو اليسر فطعنه برمح فقتله فقيل له : قتله وأنت محرم فأتى رسول الله ﷺ فسأله عن ذلك فأنزل الله تعالى الآية . واعترض بأن الخبر على تقدير ثبوته إنما يدل على أن القتل من أبي اليسر كان عن قصد وهو غير العمد بالمعنى السابق إذ قد أخذ فيه العلم بالتحريم ، وفعل أبي اليسر خال عن ذلك بشهادة الخبر إذ يدل أيضا على أن حرمة قتل المحرم الصيد علمت بعد نزول الآية . وأجيب بأننا لانسلم أن أبا اليسر لم يكن عالما بالحرمة إذذاك •

فقد روى عن جابر بن عبدالله . وابن عباس رضي الله تعالى عنهم أن الصيد كان حراما في الجاهلية حيث كانوا يضربون من قتل صيدا ضربا شديدا ، والمعلوم من الآية كون ذلك من شرعنا ، وقيل : إن العلم بالحرمة جاء من قوله تعالى: (غير محلى الصيد) ولعله أولى . وعن داود أنه لاشيء في الخطأ أخذاً بظاهر الآية . وروى ابن المنذر ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه . وابن جبير . وطاوس . وأخرج أبو الشيخ عن ابن سيرين قال : من قتله ناسيا لا حرامه فعليه الجزاء . ومن قتله متعمدا لقتله غير ناس لا حرامه فذلك إلى الله تعالى إن شاء

عذبه وإن شاء غفر له . وأخرج ابن جرير عن الحسن : ومجاهد نحو ذلك ، و(من) يجوز أن تكون شرطية وهو الظاهر، ويجوز أن تكون موصولة، والفاء في قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ﴾ جزائية على الأول وزائدة لشبه المبتدأ بالشرط على الثاني. و(جزاء) بالرفع والتنوين مبتدأ و(مثل) مرفوع على أنه صفة والخبر محذوف أي فعلية، وجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف أي فواجبه أو فالواجب عليه جزاء مماثل لما قتله •

وجوز أبو البقاء أن يكون (مثل) بدلا، والزجاج أن يكون (جزاء) مبتدأ و(مثل) خبره إذ التقدير جزاء ذلك الفعل أو المقتول مماثل لما قتله وبهذا، قرأ الكوفيون ويعقوب، وقرأ باقي السبعة برفع (جزاء) مضافا إلى (مثل) •

واستشكل ذلك الواحدى بل قال: ينبغي أن لا يجوز لأن الجزاء الواجب للمقتول لا مثله. ولا يخفى أن هذا طعن في المنقول المتواتر عن النبي ﷺ وذلك غاية في الشناعة، وما ذكره مجاب عنه، أما أولافيان (جزاء) كما قيل مصدر مضاف لمفعوله الثاني أي فعلية أن يجزى مثل ما قتل ومفعوله الأول محذوف والتقدير فعلية أن يجزى المقتول من الصيد مثله ثم حذف المفعول الأول لدلالة الكلام عليه وأضيف المصدر إلى الثاني، وقد يقال لا حاجة إلى ارتكاب هذه المؤنة بأن يجعل مصدره مضافا إلى مفعوله من غير تقدير. فمفعول آخر على أن معنى أن يجزى مثل أن يعطى المثل جزاء، وأما ثيانافيان تجعل الإضافة بيانية أي جزاء هو مثل ما قتل، وأما ثانافيان يكون (مثل) مقحما كما في قولهم: مثلك لا يفعل كذا واعترض هذا بأنه يفوت عليه اشتراط المماثلة بين الجزاء والمقتول وكون جزائه المحكوم به ما يقاومه ويعادله وهو يقتضى المماثلة مما لا يكاد يسلم انفهامه من هذه الجملة كما لا يخفى •

وقرأ محمد بن مقاتل بتنوين (جزاء) ونصبه ونصب (مثل) أي فليجز جزاء أو فعلية أن يجزى جزاء مثل ما قتل، وقرأ السلبى برفع (جزاء) منوناً ونصب (مثل) أما رفع جزاء فظاهر وأما نصب مثل فجزاء أو بفعل محذوف دل (جزاء) عليه أي يخرج أو يؤدي مثل. وقرأ عبد الله (فجزاؤه) برفع جزاء مضافا إلى الضمير ورفع مثل على الابتداء والخبرية. والمراد عند الامام الاعظم وأبي يوسف المثل باعتبار القيمة يقوم الصيد من حيث أنه صيد لا من حيث ما زاد عليه بالصنع في المكان الذي أصابه المحرم فيه أو في أقرب الأماكن إليه مما يباع فيه ويشترى وكذا يعتبر الزمان الذي أصابه فيه لاختلاف القيم باختلاف الامكنة والازمنة فان بلغت قيمته قيمة هدى بخير الجاني بين أن يشتري بها ما قيمته قيمة الصيد فيهديه إلى الحرم وبين أن يشتري بها طعاماً فيعطى كل مسكين نصف صاع من بر أو صاعاً من غيره، ولا يجوز أن يطعم مسكينا أقل من نصف صاع ولا يمنع أن يعطيه أكثر ولو كان كل الطعام غير أنه إن فعل أجزاء عن إطعام مسكين نصف صاع وعليه أن يكمل بحسابه ويقع الباقي تطوعاً وبين أن يصوم عن طعام كل مسكين يوماً فان فضل ما لا يباغ طعام مسكين تصدق به أو صام عنه يوماً كاملاً لأن الصوم أقل من يوم لم يعهد في الشرع وإن لم تبلغ قيمته قيمة هدى فان باغت ما يشتري به طعام مسكين يخير بين الاطعام والصوم وإن لم تبلغ إلا ما يشتري به مدا من الخنطة مثلاً يخير بين أن يطعم ذلك المقدار وبين أن يصوم يوماً كاملاً لما قلنا فيكون قوله تعالى: ﴿مَنْ النَّعْمَ﴾ تفسيراً للهدى المشتري بالقيمة على أحد وجوه التخيير فان من فعل ذلك يصدق عليه أنه جزى بمثل ما قتل من النعم. ونظريه صاحب التقريب لان قراءة رفع (جزاء) ومثل) تقتضى أن يكون الجزاء مماثلاً من النعم للصيد فان كان الجزاء القيمة فليس مماثلاً له منها بل الجزاء قيمة يشتري بها مماثل. وأجاب في

الكشف بأن ما يشتري بالجزاء جزاء أيضا فان طعام المساكين جزاء بالاجماع وهو مشتري بالقيمة . والحاصل أنه يصدق عليه أنه جزاء وأنه اشترى بالجزاء . ولا تنافي بينهما ، وادعى صاحب الهداية أن (من النعم) بيان لما قتل وأن معنى الآية فجزاء هو قيمة ما قتل من النعم بجعل المثل بمعنى القيمة وحمل النعم على النعم الوحشى لان الجزاء إنما يجب بقتله لا بقتل الحيوان الاهلى ، وقد ثبت كما قال أبو عبيدة . والاصحى أن النعم كما تطلق على الاهلى فى اللغة تطلق على الوحشى ، وكان كلام أبو البقاء حيث قال : يجوز أن يكون (من النعم) حالا من الضمير فى (قتل) لان المقتول يكون من النعم مبنيا على هذا ، وهو مع بعد ارادته من النظم الكريم خلاف المتبادر فى نفسه ، فان المشهور أن النعم فى اللغة الابل والبقر والغنم دون ما ذكر ، وقد نص على ذلك الزجاج وذكر أنه اذا أفردت الابل قيل لها نعم أيضا وإن أفردت البقر والغنم لا تسمى نعمة .

وقال محمد ونسب إلى الشافعى . ومالك . والامامية أيضا : المراد بالمثل والنظير فى المنظر فيما له نظير فى ذلك لافى القيمة فى الظبي شاة . وفى الضبع شاة . وفى الارنب عناق . وفى اليربوع جفرة . وفى النعامة بدنة ، وفى حمار الوحش بقرة لان الله تعالى اوجب مثل المقتول مقيدا بالنعم فمن اعتبر القيمة فقد خالف النص لانها ليست بنعم ولان الصحابة كعلى كرم الله تعالى وجهه . وعمر . وعبد الله بن مسعود . وغيرهم رضى الله تعالى عنهم أجمعين أوجبوا فى النعامة بدنة ، وفى حمار الوحش بقرة إلى غير ذلك ، وجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم كما رواه أبو داود «الضبع صيد وفيه شاة» وما ليس له نظير من حيث الخلقة مثل العصفور والحمام تجب فيه القيمة عند محمد كما هو عند الامام الاعظم وصاحبه ، وعن الشافعى رضى الله تعالى عنه أنه يعتبر المماثلة من حيث الصفات فوجب فى الحمام شاة لمساواة بينهما من حيث أن كل واحد منهما يعب ويهدر . وروى ذلك عن ابن عباس . وابن عمر . ومقاتل رضى الله تعالى عنهم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء قال : أول من فدى طير الحرم بشاة عثمان رضى الله تعالى عنه ، ولابن حنيفة وأبى يوسف رضى الله تعالى عنهما أن الله تعالى أطلق المثل والمثل المطلق هو المثل صورة ومعنى وهو المشارك فى النوع وهو غير مراد هنا بالاجماع فبقى أن يراد المثل معنى وهو القيمة وهذا لان المعهود فى الشرع فى إطلاق لفظ المثل أن يراد المشارك فى النوع أو القيمة فقد قال تعالى فى ضمان العدوان : (فمن اعتدى عليك فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليك) والمراد الاعم منها أعنى المماثل فى النوع إذا كان المتلف مثليا والقيمة إذا كان قيميا بناء على أنه مشترك معنوى ، والحيوانات من القيميات شرعا اهدارا للمماثلة الكائنة فى تمام الصورة فيها تغليا للاختلاف الباطنى فى أبناء نوع واحد فما ظنك إذا انتفى المشاركة فى النوع أيضا فلم يبق الا مشاكلة فى بعض الصورة كطول العنق والرجلين فى النعامة مع البدنة ونحو ذلك فى غيره فاذا حكم الشرع بانتفاء اعتبار المماثلة مع المشاكلة فى تمام الصورة ولم يضمن المتلف بمشاركته فى تمام نوعه بل بالمثل المعنوى فعند عدمها وكون المشاكلة فى بعض الهيئة انتفاء الاعتبار أظهر إلا أن لا يمكن وذلك بأن يكون لفظ محمل يمكن سواه فالواجب إذا عهد المراد بلفظ فى الشرع وتردد فيه فى موضع يصح حمله على ذلك المعهود وغيره أن يحمل على المعهود وما نحن فيه كذلك فوجب المصير اليه وأن يحمل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن صحابته الكرام رضى الله تعالى عنهم من الحكم بالنظير على أنه كان باعتبار التقدير بالقيمة إلا أن الناس إذ ذاك لما كانوا أرباب مواش كان الاداء عليهم منها أيسر لاعلى معنى أنه لا يجزئ غير ذلك ، وحديث التقييد

بالنعم قد علمت الجواب عنه ، وذكر مولانا شيخ الاسلام أن الموجب الاصلى للجناية والجزاء المماثل للمقتول إنما هو قيمته لكن لا باعتبار أن الجاني يعتمد اليها فيصرفها إلى المصارف ابتداء بل باعتبار أن جمعها معياراً فيقدر بها إحدى الخصال الثلاث فيقيمها مقامها فقوله تعالى: (مثل ما قتل) وصف لازم للجزاء غير مفارق عنه بحال . وأما قوله سبحانه (من النعم) فوصف له معتبر في ثانی الحال بناء على وصفه الأول الذي هو الميار له ولما بعده من الطعام والصيام فحقها أن يعطفا على الوصف المفارق لاعلى الوصف اللازم فضلاً عن العطف على الموصوف كما سيأتي إن شاء الله تعالى . وما يرشد إلى أن المراد بالمثل هو القيمة قوله عز وجل: ﴿يَحْكُمُ بِهِ﴾ أي بمثل ما قتل ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ أي حكمان عدلان من المسلمين لأن التقويم هو الذي يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون المماثلة في الصورة التي يستوى في معرفتها كل أحد من الناس . وهذا ظاهر الورد على ظاهر قول محمد .

وقد يقال : إن هذه الجملة مرشدة إلى ما قلنا أيضاً على رأى من يجعل مدار المماثلة بين الصيد والنعم المشاكلة والمضاهاة في بعض الأوصاف والهيآت مع تحقق التباين بينهما في بقية الأحوال فان ذلك مما لا يهتدى اليه من أساطين أئمة الاجتهاد وصناديد أهل الهداية والرشاد إلا المؤيدون بالقرعة القدسية . ألا يرى أن الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه ومن أسلفنا ذكره أوجبوا في قتل الحمامة شاة بناء على ما أثبت بينهما من المماثلة في العب والهدير مع أن النسبة بينهما من سائر الحيشيات كما بين الضب والنون بل السمك والسماك فكيف يفوض معرفة هذه الدقائق العويصة إلى رأى عداين من آحاد الناس على أن الحكم بهذا المعنى إنما يتعلق بالأنواع لا بالأشخاص فبعد ما عين بمقابلة كل نوع من أنواع الصيد نوع من أنواع النعم يتم الحكم ولا يبقى عند وقوع خصوصيات الحوادث حاجة إلى حكم أصلا .

وقرأ محمد بن جعفر (ذو عدل) وخرجها ابن جنى على ارادة الامام ، وقيل : إن (ذو) تستعمل استعمال من للتقليل والتكثير ، وليس المراد بها هنا الوحدة بل التعدد ويراد منه اثنان لأنه أقل مراتبه ، وفي الهداية قالوا : والعدل الواحد يكفى والمثنى أولى لأنه أحوط وأبعد من الغلط ، وعلى هذا لا حاجة إلى حمل (ذو) على المتعدد ولا على الامام بل المراد منها الواحد اماما كان أو غيره ، ومن اشترط الاثنان حمل العدد في الآية على القراءة المتواترة على الأولوية ، والجملة صفة لجزاء أحوال من الضمير المستتر في خبره المقدر ، وقيل : حال منه لتخصيصه بالصفة ، وجوز ابن الهمام على قراءة رفع جزاء وإضافته أن تكون صفة لمثل كما أن تكون صفة لجزاء لأن مثلاً لا تعرف بالاضافة فجاز وصفها ووصف ما ضيف اليها بالجملة .

وقوله تعالى: ﴿هُدًى﴾ حال مقدره من الضمير في (به) كما قال الفارسي أو من (جزاء) بناء على أنه خبر أو منه على تقدير كونه مبتدأ في رأى أو بدل من (مثل) فيمن نصبه أو من محله فيمن جره أو نصب على المصدر أى يهديه هدياً والجملة صفة أخرى لجزاء ﴿بِالنَّعْمِ الْكُفْرَةِ﴾ صفة لهدايا لان اضافته لفظية ﴿أَوْ كَفَّارَةٍ﴾ عطف على محل من النعم على أنه خبر مبتدأ محذوف والجملة صفة لجزاء على ما اختاره شيخ الاسلام . وقوله تعالى: ﴿طَعَامٌ مِّسَاكِينٍ﴾ عطف بيان لكفارة عند من يراه كالفارسي في النكرات أو بدل منه أو خبر مبتدأ محذوف أى هى طعام مساكين .

وقوله سبحانه: ﴿أَوْ عَدَلَ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ عطف على (طعام) وذلك إشارة إلي (صياما) تمييز . و خلاصة الآية كأنه قيل: فعليه جزاء أو فالواجب جزاء مماثل للمقتول هو من النعم أو طعام مساكين أو صيام بعددهم فحينئذ تكون المماثلة وصفا لازما للجزاء يقدر به الهدى والطعام والصيام . أما الأولان فبلا واسطة ، وأما الثالث فبواسطة الثاني فيختار الجاني كلا منها بدلا عن الآخرين ، وكون الاختيار للجاني هو ما ذهب إليه أبو حنيفة . وأبو يوسف رضى الله تعالى عنهما فعندهما إذا ظهر قيمة الصيد بحكم الحكيم وهي تباع هديا فله الخيار في أن يجعله هديا أو طعاما أو صوما لأن التخيير شرع رفقا بمن عليه فيكون الخيار إليه ليرتفق بها يختار كما في كفارة اليمين . وقال محمد - وحكاه أصحابنا عن الشافعي رضى الله تعالى عنه أيضا: إن الخيار إلى الحكيم في تعيين أحد الأشياء فان حكما بالهدى يجب النظير على ما مر وإن حكما بالطعام أو الصيام فعلى ما قاله الامام وصاحبه من اعتبار القيمة من حيث المعنى *

واستدل كما قيل على ذلك بالآية، ووجهه أنه ذكر الهدى منصوبا على أنه تفسير للضمير المبهم العائد على (مثل) في قوله تعالى: (يحكم به ذوا عدل) سواء كان حالا منه كما قدمنا أو تمييزا على ما قيل فيثبت أن المثل إنما يصير هديا باختيارهما وحكهما أو هو مفعول لحكم الحاكم على أن يكون بدلا عن الضمير محمولا على محله كما في قوله تعالى: (قل اننى هدانى ربي إلى صراط مستقيم دينا قويا) وفي ذلك تنصيص على أن التعيين إلى الحكيم . ثم لما ثبت ذلك في الهدى ثبت في الطعام والصيام لعدم القائل بالفصل لانه سبحانه تطفها عليه بكلمة أو وهي عند غير الشعبي والسدى . وابن عباس رضى الله تعالى عنهما في رواية للتخيير فيكون الخيار اليه ما وأجاب عن ذلك غير واحد من أصحابنا بأن الاستدلال إنما يصح لو كان كفارة معطوفة على هديا وليس كذلك لاختلاف اعرابها وإنما هي معطوفة على قوله تعالى: (فجزا) بدليل أنه مرفوع وكذا قوله: (أو عدل) الخ فلم يكن في الآية دلالة على اختيار الحكيم في الطعام والصيام وإذا لم يثبت الخيار فيهما الحكيم لم يثبت في الهدى لعدم القائل بالفصل وإنما يرجع اليهما في تقديم المتأخر لا غير ، ثم الاختيار بعد ذلك إلى من عايه رفقا به على أن في توجيه الاستدلال على ما قاله أهل الدين في العناية إشكالا لأن ذكر الطعام والصيام بكلمة أو لا يفيد المطلوب إلا إذا كان كفارة منصوبا على ما هو قراءة عيسى بن عمر النحوى وهي شاذة ، والشافعي لا يرى الاستدلال بالقراءة الشاذة لامن حيث أنها كتاب ولا من حيث أنها خبر كما عرف في الأصول *

واعترض مولانا شيخ الاسلام على عطف (كفارة) على جزاء وقد ذهب إليه أجلة المفسرين والفقهاء بأنه لا يبقى حينئذ في النظم الكريم مائة - بدر به الطعام والصيام، والاتجاه إلى القياس على الهدى تعسف لا يخفى وقد علمت ما اختاره والآية عليه أيضا لاتصلح دليلا على مدعى الخصم كما هو ظاهر على أن الظاهر منها كما قاله ابن الهمام أن الاختيار لمن عايه فان مرجع ضمير المحذوف من الخبر أو متعلق المبتدأ إليه بناء على أن التقدير فعليه أو فالواجب عليه ، ثم إذا وقع الاختيار على الهدى يهدى ما يجزيه في الأضححية وهو الجذع الكبير من الضأن أو الثنى من غيره عند أبي حنيفة لأن مطلق اسم الهدى ينصرف إليه كما في هدى المتعة والقران . واعترض عليه بأن اسم الهدى قد ينصرف إلى غيره كما إذا قال: إذا فعلت كذا فتربى هذا هدى فليكن في محل النزاع كذلك . وأجيب بأن الكلام في مطلق الهدى وما ذكر ليس كذلك لأن الإشارة

إلى التوب قيده ، وعند محمد يجرى صغار النعم لأن الصحابة كما تقدم أوجبوا عناقا وجفرة فدل على جواز ذلك في باب الهدى ، وعن أبي يوسف روايتان رواية كقول الامام ، وأخرى كقول محمد وهي التي في المبسوط . والأسرار . وغيرهما ، وعند أبي حنيفة يجوز الصغار على وجه الاطعام فيجوز أن يكون حكم الصحابة رضى الله تعالى عنهم كان على هذا الاعتبار فجرد فملهم حينئذ لا ينافي ما ذهب اليه الامام فلا ينتهض حجة عاينه . وإذا اختار الهدى وبلغ ما يضحى به فلا يذبح إلا بالحرم وهو المراد بقوله تعالى : (هديا بالغ الكعبة) إلا أن ذكر الكعبة للتعظيم . ولو ذبحه في الحل لا يجرى به عن الهدى بل عن الاطعام فيشترط أن يعطى كل مسكين قيمة نصف صاع حنطة أو صاع من غيرها ، ويجوز أن يتصدق بالشاة الواقعة هديا على مسكين واحد كما في هدى المتعة . ولا يتصدق بشئ من الجزاء على من لا تقبل شهادته له ، ويجوز على أهل الذمة والمسلم أحب . ولو أكل كل من الجزاء غرم قيمة ما أكل ، ولا يشترط في الاطعام أن يكون في الحرم * .

ونقلوا عن الشافعي أنه يشترط ذلك اعتباراً له بالهدى والجامع التوسعة على سكان الحرم ، ونحن نقول : الهدى قرينة غير معقولة فيختص بمكان أو زمان أما الصدقة فقرينة معقولة في كل زمان ومكان كالصوم فانه يجوز في غير الحرم بالاجماع فان ذبح في الكوفة مثلاً أجزاءه عن الطعام إذا تصدق باللحم ، وفيه وفاء بقيمة الطعام لأن الاراقة لا تنوب عنه ، ولو سرق هذا المذبوح أوضاع قبل التصديق به بقى الواجب عليه كما كان وهذا بخلاف ما لو كان الذبح في الحرم حيث يخرج عن العهدة . وإن سرق المذبوح أوضاع قبل التصديق به وإذا وقع الاختيار على الطعام يقوم المتناف بالقيمة ثم يشتري بالقيمة طعام ويتصدق به على ما أشرنا اليه أولاً . وفي الهداية يقوم المتناف بالطعام عندنا لأنه المضمون فتعتبر قيمته .

ونقل حميد الدين الضرير عن محمد أنه يقوم النضير لأنه الواجب علينا إذا كان للمقتول نظير ، وأنت تعلم أنه لو سلم أن النضير هو الواجب علينا عند اختيار الهدى لم يلزم منه وجوب تقديمه عند اختيار خصلة أخرى فكيف وهو ممنوع ، وإن اختار الصيام فعلى ما في الهداية يقوم المقتول طعاماً ثم يصوم عن طعام كل مسكين يوماً على ما مر لأن تقدير الصيام بالمقتول غير ممكن إذ لا قيمة للصيام فقد رناه بالطعام ، والتقدير على هذا الوجه معهود في الشرع كما في الفدية . وتام البحث في الفروع . والكفارة والطعام في الآية على ما يشعر به كلام بعض المفسرين بالمعنى المصدري ولو أبقيا على الظاهر لصح هذا ، وما ذكرنا من عطف « كفارة » إنما هو على قراءة جزاء بالرفع . وعلى سائر القراءات يكون خبر مبتدأ محذوف والجملة معطوفة على جملة (من النعم) . وذكر الشهاب أنه يجوز في « كفارة » على قراءة جزاء بالنصب أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى الواجب عليه كفارة وأن يقدر هناك فعل أى أن يجرى جزاء فيكون « أو كفارة » عطفاً على أن يجرى . وهو مبتدأ مقدم عليه خبره . وقرئ . (أو كفارة طعام مساكين) على الاضافة لتبيين نوع الكفارة بناء على أنها بمعنى المكفر به وهي عامة تشمل الطعام وغيره ، وكذا الطعام يكون كفارة وغيرها فيبين المتضايقين عموم وخصوص من وجه كخاتم حديد . وقال أبو حيان : إن الطعام ليس جنساً للكفارة إلا بتجاوز بعيد جداً فالإضافة إنما هي إضافة الملابس وليس بشئ * .

وقرأ الأعرج (أو كفارة طعام مسكين) على أن التبيين يحصل بالواحد الدال على الجنس . وقرئ . (أو

عدل) بكسر العين ، والفرق بينهما إن عدل الشيء كما قال الفراء ما عادله من غير جنسه كالصوم والاطعام و عدله ما عدل به في المقدار كأن المفتوح تسمية بالمصدر والمكسور بمعنى المفعول ، وقال البصريون : العدل والعدل كلاهما بمعنى المثل سواء كان من الجنس أو من غيره . وقال الراغب : العدل والعدل متقاربان لكنه بالفتح فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام وبالكسر فيما يدرك بالحواس كالعدل فالعدل بالفتح هو التقييد على سواء . وعلى هذا روى بالعدل قامت السموات تنبيهاً على أنه لو كان ركن من الأركان الأربعة في العالم زائداً على الآخر أو ناقصاً عنه على خلاف مقتضى الحكمة لم يكن العالم منتظماً .

(أَيْذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ) متعلق بالاستقرار الذي تعلق به المقدر ، وقيل : بجزاء ، وقيل : بصيام أو بطعام ، وقيل : بفعل . مقدر وهو جوزي أوشرنا ذلك ونحوه ، والوبال في الأصل الثقل ومنه الوابل للمطر الكثير والوبيل للطعام الثقيل الذي لا يسرع هضمه والمرعى الوخيم والخشبة القصار وضهير «أمره» إما لله تعالى أو لمن قتل الصيد أي أيدوق ثقل فعله وسوء عاقبة هتك حرمة ما هو فيه أو الثقل الشديد على مخالفة أمر الله تعالى القوي ، وعلى هذا لا بد من تقدير مضاف كما أشرنا إليه لأن أمر الله تعالى لا وبال فيه وإنما الوبال في مخالفته .

(عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ) لكم من الصيد وأنتم محرمون فلم يجعل فيه أثماً ولم يوجب فيه جزاء أو لم يؤاخذكم على ما كان منكم في الجاهلية من ذلك مع أنه ذنب عظيم أيضاً حيث كنتم على شريعة اسمعيل عليه السلام والصيد محرم فيها ، وقدم رواية التحريم جاهلية والمؤاخذة على قتل الصيد بالضرب الوجيع (وَمَنْ عَادَ) إلى مثل ذلك فقتل الصيد متعمداً وهو محرم (فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ) أي فهو ينتقم الله تعالى منه لأن الجزاء إذا وقع مضارعا مثبتا لم تدخله الفاء مالم يقدر المبتدأ على المشهور ، وكذا المنقوب ، وجوز السمين أن تكون من موصولة ودخلت الفاء لشبه المبتدأ بالشرط وهي زائدة والجملة بعدها خبر ولا حاجة حينئذ إلى ضم المبتدأ . والمراد بالانتقام التعذيب في الآخرة ، وأما الكفارة فنحو عطاء . وإبراهيم . وابن جبير . والحسن . والجمهور أنها واجبة على العائد في تكرار الجزاء عندهم بتكرار القتل .

وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . وشريح أنه إن عاد لم يحكم عليه بكفارة حتى أنهم كانوا يسألون المستفتي هل أصبت شيئاً قبله؟ فإن قال: نعم لم يحكم عليه وإن قال لا حكم عليه تعلقاً بظاهر الآية . وأنت تعلم أن وعيد العائد لا ينافي وجوب الجزاء عليه وإنما لم يصرح به لعلمه فيما مضى ، وقيل: معنى الآية ومن عاد بعد التحريم إلى ما كان قبله وليس بالبعيد ، وأما حمل الانتقام على الانتقام في الدنيا بالكفارة وإن كان محتملاً لكنه خلاف الظاهر . وكذا كون المراد ينتقم منه إذا لم يكفر . وقد اختلفوا فيما إذا اضطر محرم إلى أكل الميتة أو الصيد فقال: زفر يأكل الميتة لا الصيد لتعدد جهات حرمة عليه ، وقال أبو حنيفة . وأبو يوسف : يتناول الصيد ويؤدى الجزاء لأن حرمة الميتة أغلظ . ألا ترى أن حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الأحرام فهي مؤقتة بخلاف حرمة الميتة فعليه أن يقصد أخف الحرمتين دون أغلظهما . والصيد وإن كان محظوراً الأحرام لكن عند الضرورة يرتفع الحظر فيقتله ويأكل منه ويؤدى الجزاء كما في المبسوط .

وفي الخاتمة المحرم إذا اضطر إلى ميتة وصيد فالميتة أولى في قول أبي حنيفة . ومحمد .

وقال أبو يوسف . والحسن : يذبح الصيد . ولو كان الصيد مذبحاً فالصيد أولى عند الكل . ولو وجد لحم

صيد ولحم آدمى كان لحم الصيد أولى ولو وجد صيداً وطلباً فالسكاب أولى لأن في الصيد ارتكاب محظورين .
وعن محمد الصيد أولى من لحم الخنزير انتهى . وفي هذا خلاف ما ذكر في المبسوط ﴿ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ﴾ غالب
لا يغالب ﴿ ذُو انتقام ٩٥ ﴾ شديد فينتقم ممن يتعدى حدوده ويخالف أوامره ويصر على معاصيه ﴿ أَحَلَّ لَكُمْ ﴾
أيها المحرمون ﴿ صَيْدُ الْبَحْرِ ﴾ أي ما يصاد في الماء بحراً كان أو نهراً أو غديراً وهو ما يكون توالده ومشواه
في الماء ما كولا كان أو غيره كما في البدائع . وفي مناسك الكرماني الذي رخص من صيد البحر المحرم هو
السماك خاصة وأما نحو طيره فلا رخصة فيه له والأول هو الأصح ﴿ وَطَعَامُهُ ﴾ أي ما يطعم من صيده . وهو
عطف على «صيد» من عطف الخاص على العام . والمعنى أحل لكم التعرض لجميع ما يصاد في المياه والانتفاع به
وأكل ما يؤكل منه وهو السمك عندنا . وعند ابن أبي ايلي الصيد والطعام على معناهما المصدرى وقدر مضافاً
في صيد البحر وجعل ضمير «طعامه» راجعاً إليه لا إلى البحر أي أحل لكم صيد حيوان البحر وأن تطعموه
وتأكلوه فيحل عنده أكل جميع حيوانات البحر من حيث أنها حيواناته ، وقيل : المراد بصيد البحر ما صيد
ثم مات ويطعمه ما قذفه البحر ميتاً ، وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . وابن عمر . وقتادة .
وقيل : المراد بالأول الطرى والثاني المملوح . وسمى طعاماً لأنه يدخر ايطعم فصار كالمقتات به من الأذنية
وروى ذلك عن ابن المسيب . وابن جرير . ومجاهد وهو إحدى الروايتين عن ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما وفيه بعد . وأبعد منه كون المراد بطعامه ما يذبت بمائه من الزروع والثمار وقرئ «وطعمه» ﴿ مَتَاعاً لَكُمْ ﴾
نصب على أنه مفعول له لأجل أي تمتيعاً . وجعله في الكشف مختصاً بالطعام كما أن «نافلة» في باب الحال
من قوله تعالى : (ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة) مختص بـ يعقوب عليه السلام ، والذي حمله على ذلك كما قال
الشهاب مذهبه وهو مذهب إمامنا الأعظم رضي الله تعالى عنه من أن صيد البحر ينقسم إلى ما يؤكل وإلى
ما لا يؤكل وأن طعامه هو الماء كقول منه إلا أنه أورد عليه أنه يؤدي إلى أن الفعل الواحد المستند إلى فاعلين
متعاطفين يكون المفعول له المذكور بعدهما لأحدهما دون الآخر كقام زيد وعمرو اجلالاً لك على أن
الاجلال مختص بقيام أحدهما وفيه الباس . وأما الحال في الآية المذكورة فليست نظيرة لهذا لأن فيه قرينة
عقلية ظاهرة لأن النافلة ولد الولد فلا تعاق لها باسحق لأنه ولد صلب لإبراهيم عليهما السلام . وعلى غير مذهب
الإمام لا اختصاص للمفعول له بأحدهما وهو ظاهر جلي .

وقيل : نصب على أنه مصدر مؤكد لفعل مقدر أي متعمكم به متاعاً ، وقيل : مؤكد لمعنى «أحل» فانه في
قوة متعمكم به تمتيعاً كقوله (كتاب الله عليكم) وقيل وايس بشيء : إنه حال مقدره من طعام أي مستمتعاً به
للقيم منكم يأكلونه طرياً ﴿ وَالسَّيَّارَةَ ﴾ منكم يتزودونه قديداً وهو مؤنث سيار باعتبار الجماعة كما قال الراغب *
﴿ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ ﴾ وهو ما توالده ومشواه في البر مما هو ممنوع لتوحشه الكائن في أصل الخلقة فيدخل
الظبي المستأنس ويخرج البعير والشاة المتوحشان لعروض الوصف لهما ، وكون زكاة الظبي المستأنس بالذبح
والأهلي المتوحش بالعقر لا ينافية لأن الزكاة بالذبح والعقدان مع الإمكان وعدمه لا مع الصيدية وعدمه
واستثنى رسول الله ﷺ خمساً . ففي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال : « قال رسول

الله ﷺ خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلها جناح العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة» وقد تقدم ما في رواية لمسلم وجاء تسميتهن فواسق، وفي فتح القدير ويستثنى من صيد البر بعضه كالذئب والغراب والحدأة وأما باقي الفواسق فليست بصيود. وأما باقي السباع فالمنصوص عليه في ظاهر الرواية عدم الاستثناء وأنه يجب بقتلها الجزاء ولا يجاوز شاة إن ابتدأها المحرم وإن ابتدأته فلا شيء عليه وذلك كالأسد والفهد والنمر والصقر والبازي، وأما صاحب البدائع فيقسم البري إلى ما كوله وغيره، والثاني إلى ما ابتدئ به بالاذى غالباً كالأسد والذئب والنمر إلى ما ليس كذلك كالضبع والفهد والشعلب فلا يحل قتل الأول والآخر إلا أن يصل ويحل قبل الثاني ولا شيء فيه وإن لم يصل، وجعل ورود النص في الفواسق وروداً فيها دلالة ولم يحك خلافاً لكن في الخانية، وعن أبي يوسف الأسد بمنزلة الذئب. وفي ظاهر الرواية السباع كلها صيد إلا الكلب والذئب، ولعل استثناء الذئب لذكره في المستثنيات على ما أخرجه أبو شيبة والدارقطني والطحاوي. وقيل: لأنه المراد بالكلب العقور في الخبر السابق، وقيل: لأنه بمعناه فيلحق به دلالة. وأما الكلب فقد جاء استثناءه في الحديث إلا أنه وصف فيه بالعقورية، ولعل الإمام إنما يعتبر الجنس *

ونظر فيه بأنه يفضى إلى إبطال الوصف المنصوص عليه. وأجيب بأنه ليس للقيود بل لاظهار نوع إذاته فإن ذلك طبع فيه، وقال سعدى جلبي: لو صح هذا النظر يلزم اعتبار مفهوم الصفة بل سائر المفاهيم وهو خلاف ما في أصولنا، وأما كون السباع كلها صيداً إلا ما استثنى ففيه خلاف للشافعي رضي الله تعالى عنه أيضاً فعنده هي داخلية في الفواسق المستثنيات قياساً وملحقة بها دلالة أو لأن الكلب العقور يتناولها لغة. وأجاب بعض الأصحاب بأن القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من إبطال العدد وكذلك الإلحاق بها دلالة لأن الفواسق مما تعدو علينا للقرب منها والسبع ليس كذلك لبعده عنا فلا يكون في معنى الفواسق ليلحق بها، واسم الكلب وإن تناوله لغة لم يتناوله عرفاً والعرف أقوى وأرجح في هذا الموضع كما في الإيمان لبنائه على الاحتياط، وفيه بحث طويل الذيل فتأمل.

وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما «حرم عليكم صيد» ببناء حرم للفاعل ونصب صيد أي وحرم الله عليكم صيد البر ﴿مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾ أي محرمين.

وقرى (دمتم) بكسر الدال كخفتم من دام يدام وذلك لغة فيما. وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما (حرماً) بفتح الحاء أي ذوى حرم بمعنى إحرام أو على المبالغة، وظاهر الآية يوجب حرمة ما صاده الحلال على المحرم وإن لم يكن له مدخل فيه وهو قول ابن عباس. وابن عمر ونقل عن علي كرم الله تعالى وجهه. وجماعة من السلف، واحتج له أيضاً بما أخرجه مسلم عن الصعب بن جثامة الليثي أنه أهدى لرسول الله ﷺ حماراً وحشياً، وفي رواية حمار وحش، وفي رواية من لحم حمار وحش، وفي رواية من رجل حمار وحش، وفي رواية عجز حمار وحش يقطر دماً، وفي رواية شق حمار وحش، وفي أخرى عضواً من لحم صيد وهو عليه الصلاة والسلام بالابواء أو بوردان فرده عليه صلى الله تعالى عليه وسلم قال: فلما رأى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما في وجهي قال: «إن لم نرده عليك إلا أنا حرم».

وعن أبي هريرة، وعطاء، ومجاهد، وابن جبير ورواه الطحاوي عن عمر وطلحة. وعائشة رضي الله

تعالى عنهم أنه يحل له أكل ما صاده الحلال وان صاده لأجله إذا لم يدل عليه ولم يشر إليه ولا أمره بصيده. وكذا ما ذبحه قبل إحرامه وهو مذهب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه على ما اختاره الطحاوي لأن الخطاب للمحرمين فكأنه قيل: وحرم عليكم ما صدتم في البر فيخرج منه صيد غيرهم، أو يقال: إن المراد صيدهم حقيقة أو حكماً وصورة الدلالة أو الأمر من الشق الثاني. وعن مالك. والشافعي. وأحمد. وداود رحمهم الله تعالى لا يباح ما صيد له لما رواه أبو داود. والترمذي والنسائي عن جابر رضي الله تعالى عنه قال: «قال رسول الله ﷺ: لا يباح ما صيد حلال لكم وأتم محرمون ما لم تصيدوه أو يصاد لكم» وأجيب: بأنه قد روى محمد عن أبي حنيفة عن ابن المنكدر عن طلحة بن عبيد الله رضي الله تعالى عنه «تذاكرنا لحم الصيد يأكله المحرم والنبي ﷺ نائم فارتفعت أصواتنا فاستيقظ رسول الله ﷺ فقال: فيم تتنازعون؟ فقلنا: في لحم الصيد يأكله المحرم فأمرنا بأكله»، وروى الحافظ أبو عبد الله الحسين عن أبي حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن جده الزبير ابن العوام قال: «كنا نحمل لحم الصيد صفيها (١) وكنا نتزوده وكنا نأكله ونحن محرمون مع رسول الله ﷺ صلى الله تعالى عليه وسلم».

وأخرج مسلم عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه قال: «خرج رسول الله ﷺ حاجاً وخرجنا معه فصرف نفرأ من أصحابه فيهم أبو قتادة فقال: خذوا ساحل البحر حتى تلقوني قال: فأخذوا ساحل البحر فلما انصرفوا قبل رسول الله ﷺ أحرموا كلهم إلا أبا قتادة فإنه لم يحرم فبينما هم يسرون إذ رأوا حمر وحش فحمل عليها أبو قتادة فعقر منها أتانا فنزلوا فاكلوا من لحمها قال فقالوا: أكلنا لحمًا ونحن محررون قال: فحملوا ما بقي من لحم الأتان فلما أتوا رسول الله ﷺ قالوا: يا رسول الله إنا كنا أحرمانا وكان أبو قتادة لم يحرم فرأينا حمر وحش فحمل عليها أبو قتادة فعقر منها أتانا فنزلنا فاكلنا من لحمها فقلنا: نأكل لحم صيد ونحن محررون فحملنا ما بقي من لحمها فقال عليه الصلاة والسلام: هل معكم أحد أمره أو أشار إليه بشيء؟ قالوا: لا قال: فاكلوا ما بقي من لحمها».

وفي رواية لمسلم أنه ﷺ قال: «هل عندكم منه؟ شيء قالوا: معنا رجله فاخذها عليه الصلاة والسلام فاكلها». وحديث جابر مؤول بوجهين الأول كون اللام للملك، والمعنى أن يصاد ويجعل له فيكون مفاده تملك عين الصيد من المحرم وهو ممتنع أن يملكه فياً كل من لحمه، والثاني الحمل على أن المراد أن يصاد بأمره وهذا لأن الغالب في عمل الإنسان لغيره أن يكون بطلب منه، والتزام التأويل دفعاً للتعارض كما قال غير واحد. وقال ابن الهمام وقد يقال: القواعد تقتضي أن لا يحكم بالتعارض بين حديث جابر وبين الخبرين الأولين من هذه الأخبار الثلاثة لأن قول طلحة: فأمرنا بأكله مقيد عندنا بما إذا لم يدل المحرم على الصحيح خلافاً لأبي عبد الله الجرجاني ولا أمره بقتله على ما يدل عليه حديث أبي قتادة فيجب تخصيصه بما إذا لم يصد للمحرم بالحديث الآخر.

وحديث الزبير حاصله نقل وقائع أخبار وهي لا عموم لها فيجوز كون ما كانوا يحملونه من لحوم الصيد للتزود ما لم يصد لأجل المحرمين بل هو الظاهر لأنهم يتزودونه من الحضر ظاهراً والإحرام بعد الخروج إلى الميقات، فالأولى الاستدلال على أصل المطلوب بحديث أبي قتادة المذكور على وجه المعارضة فإنه أفاد أنه

عليه الصلاة والسلام لم يجب بحله لهم حتى سالهم عن موانع الحل أكانت موجودة أم لا فلو كان من الموانع أن يصاد لهم انظمه ﷺ في سلك ما يسأل عنه منها في التفحص عن الموانع ليوجب بالحل عند خلوه عنها * وهذا المعنى كالصريح في نفي كون الاصطياد مانعا فيعارض حديث جابر ويقدم عليه اقوة ثبوته إذ هو في الصحيحين وغيرهما من الكتب السنية بخلاف ذلك بل قيل في حديث جابر انقطاع لأن المطلب في سنده لم يسمع من جابر عند غير واحد، وكذا في رجاله من فيه لين، وبعد ثبوت ما ذهبنا اليه بما ذكرنا يقوم دليل على ما ذكر من التاويل انتهى . وأنت تعلم أن في حديث جابر أيضا شيئا من جهة العربية ولعل الأمر فيه سهل * بقي أن حديث الصعب بظاهره يعارض ما استدل به أهل المذهبين الآخرين، واختار بعض الحنفية في الجواب بان فيه اضطرابا ليس مثله في حديث قتادة حتى روى عمرو بن أمية الضمري عن أبيه أن الصعب أهدى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عجز حمار وحش بالجحفة فاكل منه عليه الصلاة والسلام وأكل القوم فكان حديث قتادة أولى وقد وقع ما وقع فيه في الحجج كما تحكيه الرواية التي ذكرناها، ومعلوم أن رسول الله ﷺ لم يحج بعد الهجرة إلا حجة الوداع، وقال الشافعي رضى الله تعالى عنه في الجواب: يحتمل أن يكون علم أنه صيد له فرده عليه فلا يعارض حديث جابر، وتعليقه عليه الصلاة والسلام الرد بأنه محرم لا يمنع من كونه صيد له لأنه إنما يحرم الصيد على الانسان اذا صيد له بشرط أن يكون محرما، فبين ﷺ الشرط الذي يحرم به، وقيل: إن جابرا إنما أهدى حمرا فرده ﷺ لا تمتنع بملك المحرم الصيد، ولا يخفى أن الروايات الدالة على البعضية أكثر ولا تعارض بينها فتحمل رواية أنه أهدى حمرا على أنه من اطلاق اسم الكل على البعض ويتنع هنا العكس إذ اطلاق الرجل مثلا على كل الحيوان غير معهود، وقد صرحوا أنه لا يجوز أن يطلق على زيد أصبع ونحوه لأن شرط اطلاق اسم البعض على الكل التلازم كالرقبة والرأس على الانسان فإنه لا انسان دونهما بخلاف نحو الرجل والظفر، وأما اطلاق العين على الرؤية فليس من حيث هو إنسان بل من حيث هو رقيب وهو من هذه الحيثية لا يتحقق بلاعين أو هو أحد معاني المشترك اللفظي كما عده كثير منها فليقتض *

(وَآتُوا اللَّهَ) فيما نهاكم عنه من الصيد أو في جميع المعاصي التي من جملتها ذلك (الذي اليه تحشرون ٩٦)

لا إلى غيره حتى يقوم الخلاص من أخذه تعالى بالاتجاه إلى ذلك الغير *

هذا (ومن باب الاشارة في الآيات) (يا أيها الذين آمنوا) إيماننا علينا (لا تحرموا) بتقصيركم في السلوك (طيبات ما أحل الله لكم) من مكاشفات الأحوال وتجليات الصفات (ولا تعبدوا) بظهور النفس بصفاتها (وكلوا مما رزقكم الله) أي اجعلوا ما من الله تعالى به عليكم من علوم التجليات ومواهب الأحوال والمقامات غذاء قلوبكم (حلالا طيبا واتقوا الله) في حصول ذلك لكم بان تردوها منه وله، وجعل غير واحد هذا خطابا للواصلين من أرباب السلوك حيث أرادوا الرجوع إلى حال أهل البدايات من المجاهدات فنهوا عن ذلك وأمروا بكل الحلال الطيب، وفسروا الحلال بما وصل إلى المعارف من خزائن الغيب بلا كلفة، والطيب ما يقوى القلب في شوق الله تعالى وذكر جلاله، وقيل: الحلال الطيب ما يأكل على شهود وإلا فعلى ذكر، فإن الأكل على الغفلة حرام في شرع السلوك، وقال آخرون: الحلال الطيب هو الذي يراه العارف في خزانة القدر فيأخذه

منها بوصف الرضا والتسليم، والحرام ما قدر لغيره وهو يجتهد في طلبه لنفسه (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) وهو الخلف لملاحة النفس وكلاله القوى وغلبة سلطان الهوى، وعدوا من اللغو في اليمين الاقسام على الله تعالى بحمالة وجلاله سبحانه عند غلبة الشوق ووجدان الذوق أن يرزقه شيئا من اقباله عز وجل ووصاله فان ذلك لغو في شريعة الرضا ومذهب التسليم. والذي يقتضيه ذلك ما أشير اليه بقوله :

أريد وصاله ويريد هجرى فترك ما أريد لما يريد

لكن لا يؤاخذ الله تعالى عليه الخائف لعلمه بضعف حاله. وعدوا من ذلك أيضا ما يجري على لسان السالكين في غلبة الوجد من تجديد العهد وتأكيد العقد كقول بعضهم :

وحقك لانظرت إلى سواكا بعين مودة حتى أراكا

فان ذلك ينافي التوحيد وهل في الدار ديار كلاب هو الله الواحد القهار (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) وذلك إذا عزمتم على الهجران وتعرضتم للخذلان عن صميم الفؤاد (فكفارتها إطعام عشرة مساكين) وهي على ما قال البعض الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة (من أوسط ما تطعمون أهليكم) وهم القلب والسر والروح والخفي، وطعامهم الشوق. والمحبة. والصدق. والاخلاص. والتفويض. والتسليم. والرضا. والانس. والهيبة. والشهود. والكشوف. والاوسط الذكر. والفكر. والشوق. والتوكل. والتعبد. والخوف. والرجاء، واطعام الحواس ذلك أن يشغلها به (أو كسوتهم) لباس التقوى (أو تحرير رقبة) وهي رقبة النفس فيحررها من عبودية الحرص والهوى (فمن لم يجد) ولم يستطع (فصيام ثلاثة أيام) فيمسك في اليوم الأول عما عزم عليه وفي اليوم الثاني عما لا يعنيه وفي اليوم الثالث عن العود اليه، وقيل كنى سبحانه بصيام ثلاثة أيام عن التربة والاستقامة عليهما مادامت الدنيا، فقد قيل: الدنيا ثلاثة أيام. يوم مضى. ويوم أنت فيه. ويوم لا تدري ما الله سبحانه قاض فيه (وأطيعوا الله) بالفناء فيه (وأطيعوا الرسول) بالبقاء بعد الفناء (واحدروا) ظهور ذلك بالنظر إلى نفوسكم (فان توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ) ولم يقصر فيه فاقصروا منكم (ليس على الذين آمنوا) بالتقليد (وعملوا الصالحات) الأعمال البدنية الشرعية (جناح فيما طعموا) من المباحات (إذا ما اتقوا) الشبهة والاسراف (وآمنوا) بالتحقيق (وعملوا الصالحات) الأعمال القلبية الحقيقية من تخلية القلب عما سواه سبحانه ومن تحليته بالأحوال المضادة لهواه من الصدق. والاخلاص. والتوكل. والتسليم ونحو ذلك (ثم اتقوا) شرك الانانية (وآمنوا) بالهوية (ثم اتقوا) هذا الشرك وهو الفناء (وأحسنوا) بالبقاء به جل شأنه قاله النيسابوري * وقال غيره : ليس على الذين آمنوا الايمان العيني بتوحيد الافعال وعملوا بمقتضى إيمانهم أعمالا تخرجهم عن حجب الافعال وتصلحهم لرؤية أفعال الحق جناح وضيق فيما تمتعوا به من أنواع الحظوظ إذا ما اجتنبوا بقايا أفعالهم واتخذوا الله تعالى وقاية في صدور الافعال منهم وآمنوا بتوحيد الصفات وعملوا ما يخرجهم عن حجبها ويصلحهم لمشاهدة الصفات الالهية بالمحو فيها ثم اتقوا بقايا صفاتهم واتخذوا الله تعالى وقاية في ظهور صفاته عليهم وآمنوا بتوحيد الذات ثم اتقوا بقية ذواتهم واتخذوا الله تعالى وقاية في وجودهم بالفناء المحض والاستهلاك في عين الذات وأحسنوا بشهود التفصيل في عين الجمع والاستقامة في البقاء بعد الفناء (والله يحب المحسنين) الباقيين بعد فنائهم أو المشاهدين للوحدة في عين الكثرة المراعين لحقوق التفاصيل في عين الجمع بالوجود الحقاني (يا أيها الذين آمنوا) بالغيب (ليبلونكم) في أثناء السير والاحرام

لزيرة كعبة الوصول بشيء من الصيد أى الحظوظ والمقاصد النفسانية (تناله أيديكم ورماحكم) أى يتيسر لكم ويتهيأ ما يتوصل به إليه .

وقيل : ما تناله الأيدي اللذات البدنية وما تناله الرماح اللذات الخيالية (ليعلم الله) العلم الذى ترتب عليه الجزاء « من يخافه » بالغيب أى فى حال الغيبة ولا يكون ذلك إلا للمؤمنين بالغيب لعلقه بالعقاب الذى هو من باب الأفعال ، وأما فى الحضور فالخشية والهيبة دون الخوف ، والأولى بتجلى صفات الربوبية والعظمة ، والثانية بتجلى الذات ، فالخوف كما قيل من صفات النفس والخشية من صفات القلب ، والهيبة من صفات الروح « فن اعتدى بعد ذلك » بتناول شيء من الحظوظ (فله عذاب أليم) وهو عذاب الاحتجاب (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) أى فى حال الأحرام الحقيقي (ومن قتله منكم متعمداً) بأن ارتكب شيئاً من الحظوظ النفسانية قصداً (فجزاء مثل ما قتل) بأن يقهر تلك القوة التى ارتكب بها من قوى النفس البهيمية بأمر مماثل ذلك الحظ (يحكم به ذوا عدل منكم) وهما القوتان النظرية والعملية (هديا بالغ الكعبة) الحقيقية وذلك بافتائها فى الله عز وجل (أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً) أى أو يستر تلك القوة بصداقة أو صيام (أحل لكم صيد البحر) وهو ما فى العالم الروحاني من المعارف (وطعامه) وهو العلم النافع من علم المعاملات والأخلاق (متاعاً) أى تمتيعاً لكم أيها السالكون بطريق الحق (وللسيارة) المسافرين سفر الآخرة ، (وحرم عليكم صيد البر) وهو فى العالم الجسماني من المحسوسات والحظوظ النفسانية (واتقوا الله) فى سيركم (واعلموا أنكم تحشرون) بالفناء فاجتهدوا فى السلوك ولا تقفوا مع الموانع وهو الله تعالى الميسر للرشاد واليه المرجع والمعاد *

(جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ) أى صيرها ، وسميت كعبة على ماروى عن عكرمة . ومجاهد لأهلها مربعة والتكيب التريع ، وتطلق لغة على كل بيت مربع ، وقد يقال : التكعب للارتفاع ، قيل : ومنه سميت الكعبة كعبة لكونها مرتفعة ، ومن ذلك كعب الإنسان لارتفاعه ونوره ، وكعبت المرأة إذ اتأنتها ، وقيل : سميت كعبة لانفرادها من البناء ورده الكرماني إلى ما قبله لأن المنفرد من البناء نات من الأرض *

وقوله تعالى (الْبَيْتِ الْحَرَامِ) عطف بيان على جهة المدح لأنه عرف بالتعظيم عندهم نصار فى معنى المعظم أولاً لأنه وصف بالحرام المشعر بحرمته وعظمته ، وذكر البيت كالتوطئة له فالاعتراض بالجمود من الجود دون التوضيح ، وقيل : جرى به للتبيين لأنه كان لحشم بيت يسمونه بالكعبة اليمنية .

وجوز أن يكون بدلاً وأن يكون مفعولاً ثانياً لجعل ، وقوله سبحانه : (قِيَاماً لِلنَّاسِ) نصب على الحال ويرده عطف ما بعده على المفعول الأول كما ستعلم قريباً إن شاء الله تعالى بل هذا هو المفعول الثانى . وقيل : (جعل) بمعنى خلق فتعدى لواحد وهذا حال ، ومعنى كونه قياماً لهم أنه سبب إصلاح أمورهم وجبرها دينا ودنيا حيث كان مأمناً لهم وملجأً ومجمعاً لتجارتهم يأتون إليه من كل فج عميق . ولهذا قال سعيد بن جبير : من أتى هذا البيت يريد شيئاً للدنيا والآخرة أصابه ، ومن ذلك أخذ بعضهم أن التجارة فى الحج ليست مكروهة . وروى هذا عن أبى عبد الله رضى الله تعالى عنه *

وأخرج ابن جرير . وابن أبى حاتم عن ابن زيد قال : كان الناس كلهم فيهم ملوك يدفع بعضهم عن بعض

ولم يكن في العرب ملوك كذلك فجعل الله تعالى لهم البيت الحرام قياما يدفع به بعضهم عن بعض فلو لقي الرجل قاتل أبيه أو ابنه عنده ما قتله ، فالمراد من الناس على هذا العرب خاصة ، وقيل : معنى كونه قياما للناس كونه أمنا لهم من الهلاك فما دام البيت يحج إليه الناس لم يهلكوا فان هدم وترك الحج هلكوا وروى ذلك عن عطاء . وقرأ ابن عامر (قيما) على انه مصدر كشييع وكان القياس أن لا تقلب واوه ياء لكنها لما قلبت في فعله ألفا تبعه المصدر في اعلال عينه ﴿ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ ﴾ أي الذي يؤدي فيه الحج وهو ذو الحجة فالتعريف للعهد بقريظة قرنائه ، واختار غير واحد ارادة الجنس على ما هو الاصل والقريظة المعهودة لا تعين العهد ، والمراد الاشهر الحرم وهي اربعة واحد فرد وثلاثة سرد فالفرد رجب والسرد ذو القعدة وذو الحجة . والمحرم ، وهو وما بعده عطف على (الكعبة) فالمفعول الثاني محذوف ثقة بما مر أي وجعل الشهر الحرام ﴿ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ﴾ أيضا قياما لهم ، والمراد بالقلائد ذوات القلائد وهي البدن خصت بالذكر لان الثواب فيها أكثر والحج بها أظهر ، وقيل : الكلام على ظاهره ، فقد اخرج أبو الشيخ عن أبي مجلز أن أهل الجاهلية كان الرجل منهم اذا أحرم تقلد قلادة من شعر فلا يتعرض له أحد فاذا حج وقضى حجه تقلد قلادة من إذخر ، وقيل : كان الرجل يقلد بغيره أو نفسه قلادة من لحاء شجر الحرم فلا يخاف من أحد ولا يتعرض له أحد بسوء ، وكانوا لا يغيرون في الاشهر الحرم وينصلون فيها السنة ويهرع الناس فيهم الى معايشهم ولا يخشون أحدا ، وقد توارثوا - على ما قيل - ذلك من دين اسمعيل عليه السلام ﴿ ذَلِكَ ﴾ أي الجعل المذكور خاصة أو مع ما ذكر من الامر بحفظ حرمة الاحرام وغيره . ومحل اسم الإشارة النصب بفعل مقدر يدل عليه السياق وبه تتعلق السلام فيما بعد . وقيل : محله الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أي الحكم الذي قررناه ذلك أو مبتدأ خبره محذوف أي ذلك الحكم هو الحق والحكم الاول هو الاقرب ، والتقدير شرع ذلك ﴿ لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ فان تشريع هذه الشرائع المستتعبة لدفع المضار الدينية والدينية قبل الوقوع وجلب المنافع الأولية والاخروية من أوضح الدلائل على حكمة الشارع واحاطة علمه سبحانه ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ واجبا كان أو ممتنعا أو ممدنا ﴿ عَلِيمٌ ٩٧ ﴾ كامل العلم ، وهذا تعميم اثر تخصيص ، وقدم الخاص لانه كالدليل على ما بعد .

وجوز أن يراد بما في السموات والارض الاعيان الموجودة فيهما وبكل شيء الامور المتعلقة بتلك الموجودات من العوارض والاحوال التي هي من قبيل المعاني . والاظهار في مقام الاضمار لما مر غير مرة . ﴿ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ وعيد لمن انتهك محارمه أو أصر على ذلك . والعقاب كما قيل هو الضرر الذي يقارنه استخفاف واهانة . وسمى عقابا لانه يستحق عقيب الذنب ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٩٨ ﴾ وعد لمن حافظ على مراعاة حرمانه تعالى وأقلع عن الانتهاك . ووجه تقديم الوعيد ظاهر ﴿ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ ولم يأل جهدا في تبليغكم ما أمرتم به فاي عذر لكم بعد . وهذا تشديد في إيجاب القيام بما أمر به سبحانه . والبلاغ اسم اقيم . مقام المصدر كما أشير إليه ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ٩٩ ﴾ فيعاملكم بما

تستحقونه في ذلك ﴿ قُلْ ﴾ يا محمد ﴿ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ ﴾ أي الرديء والجيد من كل شيء، فهو حكم عام في نفي المساواة عند الله تعالى بين النوعين والتحذير عن رديها وإن كان سبب النزول ان المسلمين أرادوا أن يوقعوا بحجاج اليمامة وكان معهم تجارة عظيمة فنهوا عن ذلك على ما مر ذكره، وقيل: نزلت في رجل سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ان الخمر كانت تجارتي واني جمعت من بيعها مالا فهل ينفعني من ذلك ان عملت فيه بطاعة الله تعالى؟ فقال النبي ﷺ: إن انفقته في حجب اوجه ادم يعدل جناح بعوضة ان الله تعالى لا يقبل إلا الطيب. وعن الحسن واختاره الجبائي الخبيث الحرام والطيب الحلال، وأخرج ابن جرير وغيره عن السدي قال: الخبيث هم المشركون والطيب هم المؤمنون وتقديم الخبيث في الذكر للاشعار من أول الامر بأن القصور الذي ينبيء عنه عدم الاستواء فيه لا في مقابله، وقد تقدمت الاشارة الى تحقيقه، ﴿ وَلَوْ أَعْجَبَكَ ﴾ أي وان سرك أيها الناظر بعين الاعتبار ﴿ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ ﴾ •

وقيل الخطاب للنبي ﷺ والمراد أمته والواو لعطف الشرطية على مثلها المقدر. وقيل للحال أي لو لم يعجبك ولو اعجبك وكتاهما في موضع الحال من فاعل «لا يستوي» أي لا يستويان كائنين على كل حال مفروض. وقد حذف الأولى في مثل هذا التركيب لدلالة الثانية عليها دلالة واضحة فان الشيء اذا تحقق مع المعارض فلأن يتحقق بدونه أولى. وجواب لو محذوف في الجملتين لدلالة ما قبلها عليه ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ في تحري الخبيث وان كثرت وآثروا عليه الطيب وان قل فان مدار الاعتبار هو الخيرية والرداءة لا الكثرة والقلة وفي الاكثر أحسن كل شيء أقله. والله در من قال:

والناس ألف منهم كواحد وواحد كالألف ان أمر عنا

وفي الآية كما قيل اشارة الى غلبة أهل الاسلام وان قلوا ﴿ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ۝ ١٠ ﴾ راجين ان تنالوا الفلاح والفوز بالثواب العظيم والنعيم المقيم ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ ﴾ ظاهر اللفظ كما قال ابن يعيش يقضى بكونها جمع شيء. لان فعلا اذا كان متعل العين يجمع في القلة على أفعال نحو بيت وأبيات وشيخ وأشياخ الا انهم رأوها غير مصروقة في حال التنكير كما هنا فتشعبت آراء الجماعة فيها فذهب سيبويه. والخليل الى ان الهمزة للتأنيث وان الكلمة اسم مفرد يراد به الجمع نحو الخلفاء والطرقات فاشياء في الأصل شيئا بهمزتين بينهما ألف فقدمت الهمزة الأولى التي هي لام الكلمة على الماء لاستئصال همزتين بينهما ألف قبلها حرف علة وهو الياء والهمزة الثانية زائدة للتأنيث ولذلك لا تنصرف ووزنها لفعاء، وقصارى مافي هذا المذهب القلب وهو كثير في كلامهم ارتكبه مع عدم الثقل كما في أينق وقسى ونحوهما فارتكبه مع الثقل أولى فلا يضر الاعتراض بانه خلاف الأصل. وذهب الفراء الى انها جمع شيء، بياء مشددة وهمزة بوزن هين ولين الا انهم خففوه فقالوا شيء كبيت في ميت وبعد التخفيف جمعوه على أشياء بهمزتين بينهما ألف بعد ياء بزنة افعلاء فاجتمعت همزتان احدهما لام الكلمة والاخرى للتأنيث فخففوا ذلك بقلب الهمزة الأولى ياء ثم حذفوا الياء الأولى التي هي عين الكلمة فصارت وزنه افعلاء، وقيل: في تصريف هذا المذهب انهم حذفوا الهمزة التي هي لام الكلمة لان الثقل حصل بها فوزنها افعاء ومنع الصرف لهمزة التأنيث. واستحسن هذا المذهب لو كان

على أن أصل شيء بالتخفيف شيء بالتشديد دليل، وذهب الأخفش إلى أنها جمع شيء بوزن فلس وأصلها أشياء بهمزتين بينهما الف بعد ياء ثم عمل فيه ما مر ورده الزجاج بأن فعلا لا يجمع على أفعلاء، وناظر أبو عثمان المازني الأخفش في هذه المسألة كما قال أبو علي في التكملة فقال: كيف تصغر أشياء قال أقول أشياء. فقال المازني: هلا رددتها إلى الواحد فقلت شيئا لان أفعلاء لا تصغر فلم يأت بمقنع انتهى. وأراد أن أفعلاء من أمثلة الكثرة وجموع الكثرة لا تصغر على الفاظها وتصغر باحاديها ثم يجمع الواحد بالالف والتاء كقولك في تصغير درهم: درهيمات، والجواب كما قال أبو علي عن ذلك بأن أفعلاء هنا جاز تصغيرها على لفظها لأنها قد صارت بدلا من أفعال بدلالة استجازتهم إضافة العدد إليها كما أضيف إلى أفعال، ويدل على كونها بدلا أيضا تكبيرهم العدد المضاف إليها في قولهم: ثلاثة أشياء فكما صارت بمنزلة أفعال في هذا الموضع بالدلالة المذكورة كذلك يجوز تصغيرها من حيث جاز تصغير أفعال ولم يمتنع تصغيرها على اللفظ. من حيث امتنع تصغير هذا الوزن في غير هذا الموضع لارتفاع المعنى المانع من ذلك عن أشياء وهو أنها صارت بمنزلة أفعال وإن كان كذلك لم يجتمع في الكلمة ما يتدافع من إرادة التقليل والتكثير في شيء واحد انتهى، ومراده كما قال ابن الشجري بأن فعلاء في هذا الموضع صارت بدلا من أفعال أنه كان القياس في جمع شيء أشياء مصروفا كقولك في جمع فيء أفياء على أن تكون همزة الجمع هي همزة الواحد ولكنهم أقاموا أشياء التي همزتها للتأنيث مقام أشياء التي وزنها أفعال، واستدلوا في تجويز تصغير أشياء على لفظها بأنها صارت بدلا من أفعال بدلالة أنهم أضافوا العدد إليها وألحقوه الهاء فقالوا ثلاثة أشياء بما لا يقوم به دلالة لأن أمثلة القلة وأمثلة الكثرة يشتركن في ذلك، ألا ترى أنهم يضيفون العدد إلى أبنية الكثرة إذا عدم بناء القلة فيقولون: ثلاثة شسوع وخمسة دراهم، وأما إلحاق الهاء في قولنا: ثلاثة أشياء وإن كان أشياء، وثالثا لأن الواحد مذكر ألا ترى أنك تقول ثلاثة: أنبياء وخمسة أصدقاء وسبعة شعراء فتلحق الهاء وإن كان لفظ الجمع مؤنثا وذلك لأن الواحد نبي وصديق وشاعر كما أن واحد أشياء شيء فأى دلالة في قوله: ويدل على كونها بدلا تكبيرهم العدد المضاف إليها الخ ثم قال: والذي يجوز أن يستدل به لمذهب الأخفش أن يقال: إنما جاز تصغير أفعلاء على لفظه وإن كان من أبنية الكثرة لأن وزنه نقص بحذف لامه فصار أفعاء فشيء به فبأفعال فصغروه، وذهب الكسائي إلى أنها جمع شيء كضيف وأضيف •

وأورد عليه منع الصرف من غير علة ويلزمه صرف أبناء (١) وأسماء، وقد استشعر الكسائي هذا الإيراد وأشار إلى دفعه بأنه على أفعال ولكن كثرت في الكلام فاشبهت فعلاء فلم يصرف كما لم يصرف حمراء، وقد جمعوها على أشاوى كعذراء وعذارى وأشياوات كحمراء وحمراوات فعاملوا أشياء وإن كانت على أفعال معاملة حمراء وعذراء في جمعي التكسير والتصحيح. ورد بأن الكثرة تقتضي تخفيفه وصرفه وأيده بعضهم بأن العرب قد اعتبروا في باب ما لا ينصرف الشبه اللفظي كما قيل في سراويل إنه منع من الصرف لشبهه بمصاييح وأجروا ألف الإلحاق مجرى ألف التأنيث المقصورة ولكن مع العلية فاعتبروا مجرد الصورة فليكن هذا من ذلك القبيل، وقيل: إنها جمع شيء ووزنها أفعلاء جمع فعيل كنصيب وأنصباء وصديق وأصدقاء وحذفت الهمزة الأولى التي هي لام الكلمة وفتحت الياء لتسلم الألف فصارت أشياء بزنة أفعاء، وجعل

(١) قوله ويلزمه صرف أبناء الخ كذا بخطه، ولعل الأصل ويلزمه منع صرف الخ تأمل

مكي تصريفه كمنهـب الأخفش إذ أبدل الهمزة ياء ثم حذف إحدى الياءين وحسن حذفها من الجمع حذفها من المفرد لكثرة الاستعمال وعدم الصرف لهمزة التانيث الممدودة، وهو حسن إلا أنه يرد عليه كما ورد على الاخفش مع إيرادات آخر، وقيل غير ذلك، وللشهاب عليه الرحمة •

أشياء لفعاء في وزن وقد قلبوا لاما لها وهي قبل القلب شيئاً
 وقيل أفعال لم تصرف بلا سبب منهم وهذا لوجه الرد لإيماء
 أو أشياء وحذف اللام من ثقل وشيء أصل شيء وهي آراء
 وأصل أسماء اسما وكمثل كسا فاصرفه حتما ولا تغررك أسماء
 واحفظ وقل للذي ينسى العلاسفها حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

وظاهر صنيعه كغيره يشير إلى اختيار مذهب الخليل . وسيدويه ، وقال غير واحد : إنه الأظهر لقولهم في جمعها أشاوي فجمعوها كما جمعوا صحراء على صحارى ، وأصله كما قال ابن الشجرى أشياء بالياء لظهورها في أشياء لكنهم أبدلوها واوا على غير قياس كابدالها واوا في قولهم جبيت الخراج جباوة ، وأيضا يدل على أنها مفرد قولهم في تحقيرها أشياء كصحراء ولو كانت جمعا لقالوا شيآت على ما تقدمت الإشارة ، وتام البحث في أمالي ابن الشجرى (**إِنْ تُبَدِّلْكُمْ تَسْوُوكُمْ**) صفة لأشياء داعية إلى الانتهاء عن السؤال عنها ، وعطف عليها قوله سبحانه : (**وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ الْقُرْآنُ أَنْ تُبَدِّلْكُمْ**) أى بالوحى كما ينبى عنه تقييد السؤال بحين نزول القرآن لأن المساءة في الشرطية الأولى معلاقة بأبداء تلك الأشياء لا بالسؤال عنها فعقبها جل شأنه ، بما هو ناطق باستلزام السؤال عنها لأبدائها الموجب للمحذور ، فضمير (عنها) راجع إلى تلك الأشياء وليس على حد عندى درهم ونصفه كما وهم ، والمراد بها ما لا خير لهم فيه من نحو التكاليف الصعبة التي لا يطيقونها والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها ، فكأن السؤال عن الأمور الواقعة مستتبع لأبدائها كذلك السؤال عن تلك التكاليف مستتبع لأجباها عليهم بطريق التشديد لاسمائهم لأدب وتركهم ما هو الأولى بهم من الاستسلام لأمر الله تعالى من غير بحث فيه ولا تعرض لكيفيته وكميته في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال : « **خطبنا رسول الله ﷺ فقال أيها الناس قد فرض الله تعالى عليكم الحج فحجوا** » فقال رجل - وهو كما قال ابن الهمام الأقرع بن حابس ، وصرح به أحمد . والدارقطنى . والحاكم في حديث صحيح روه على شرط الشيخين « **أكل عام يارسول الله فسكت عليه الصلاة والسلام حتى قالها ثلاثا فقال ﷺ : لو قلت : نعم لو جبت ولما استطعتم ثم قال ﷺ : ذروني ما تركتكم فإني ما أهلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه** » وذكر كما قال ابن حبان أن الآية نزلت لذلك •

وأخرج مسلم . وغيره أنهم سألوا رسول الله ﷺ حتى أحفوه في المسألة فصعد ذات يوم المنبر وقال : « **لا تسألوني عن شيء إلا بينته لكم فلما سمعوا ذلك أزموا ورهبوا أن يكون بين يدي أمر قد حضر قال أنس رضى الله تعالى عنه : فجعلت أنظر يمينا وشمالا فاذا كل رجل لاف رأسه في ثوبه يبكي فانشأ رجل كان إذا لاحى يدعى إلى غير أبيه فقال : يارسول الله من أبى؟ قال : أبوك حذافة ، ثم أنشأ عمر رضى الله تعالى عنه فقال : رضينا بالله تعالى رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد ﷺ نبياً نعوذ بالله تعالى من الفتن ثم قال رسول الله ﷺ :**

مارأيت في الخير والشر كالיום قط إنه صورت لي الجنة والنار حتى رأيتهما دون الحائط» ، وذكر ابن شهاب أن أم ابن حذافة واسمه عبد الله قالت له لما رجع إليها: ما سمعت قط أعق منك أمنت أن تكون أمك قارفت بعض ما يقارف أهل الجاهلية فتفضحها على أعين الناس فقال ابن حذافة: لو الحقني بعبد أسود للحقته . وأخرج غير واحد عن قتادة أن هذه الآية نزلت يومئذ . ووجه اتصالها بما قبلها على الرواية الأولى ظاهر جدا لما أن الكلام فيما يتعلق بالحج •

وذكر الطبرسي في ذلك ثلاثة أوجه ، الأول أنها متصلة بقوله تعالى (لعلمكم تفلحون) لأن من الفلاح ترك السؤال بما لاخير فيه ، والثاني أنها متصلة بقوله سبحانه: (ما على الرسول الا البلاغ) أي فانه بلغ ما فيه المصلحة فلا تسألوه عما لا يعينكم ، والثالث أنها متصلة بقوله جل وعلا: (والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) أي فلا تسألوا عن تلك الاشياء فتظهر سرايركم (عفا الله عنها) أي عن المسئلة المدلول عليها بلا تسألوا والجملة استئناف مسوق لبيان أن نهيم عنها لم يكن لمجرد صياتهم عن المساءة بل لانها في نفسها معصية مستتعبة للمواخذة وقد عفا سبحانه عنها ، وفيه من حثهم على الجد في الانتهاء عنها ما لا يخفى أي عفا الله تعالى عن مسئلتكم السالفة حيث لم يفرض عليكم الحج في كل عام جزاء لمسئلتكم أو المراد تجاوز عن عقوبتكم الاخرية بسبب ذلك فلا تعودوا لمثله ، وقد يحمل الفعو عنها على معنى شامل للتجاوز عن العقوبة الدنيوية والعقوبة الاخرية واختاره بعض المحققين ، وجوز غير واحد كون الجملة صفة أخرى لاشياء والضمير المجرور عائد اليها وهو الرابط على معنى لا تسألوا عن اشياء لم يكلفكم الله تعالى بها . واعترض بأن هذا يقتضى أن يكون الحج قد فرض أولا ثم نسخ بطريق العفو وأن يكون ذلك معلوما للمخاطبين ضرورة أن حق الوصف أن يكون معلوم الثبوت للموصوف عند المخاطب قبل جعله وصف له وكلاهما ضروري الانتفاء قطعا على أنه يستدعى اختصاص النهى بمسئلة الحج ونحوها مع أن النظم الكريم صريح في أنه ، سوق للنهى عن السؤال عن الاشياء التي يسوءهم ابدؤها سواء كانت من قبيل الاحكام والتكاليف الموجبة لمساءتهم بانشائها وإيجابها بسبب السؤال عقوبة وتشديدا لمسئلة الحج لولا عفو الله تعالى عنها أو من قبيل الامور الواقعة قبل السؤال الموجبة للمساءة بالاخبار بها كما في سبب النزول على ما أخرج ابن جرير وغيره عن أبي هريرة قال: « خرج رسول الله ﷺ وهو غضبان حمار وجهه حتى جلس على المنبر فقام اليه رجل فقال: ابن أبي؟ قال: في النار» ، وفسر بعضهم العفو عنها بالكف عن بيانها والتعرض لاشانها وحينئذ يوشك أن لا يتوجه هذا الاعتراض أصلا ، وإلى التفسير الاول يشير كلام ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، فقد أخرج مجاهد عنه أنه كان إذا سئل عن الشئ لم يجئ فيه أثر بقول: هو من العفو ثم يقرأ هذه الآية . والذي ذهب اليه شيخ الاسلام عليه الرحمة هو الاستئناف لا غير لما علمت ، واستبعاد بعض الفضلاء ليس في محله . ثم قال: إن قلت تلك الاشياء غير موجبة للمساءة البتة بل هي محتملة لايجاب المسرة أيضا لان إيجابها للاولى وإن كان من حيث وجودها فهي من حيث عدمها موجبة للاخرى قطعا وليست احدى الحثيتين محققة عند السائل وإنما غرضه من السؤال ظهورها كيف كانت بل ظهورها بحيثية إيجابها للمسرة فلم عبر عنها بحيثية إيجابها للمساءة قلت: لتحقيق المنهى عنه كما ستمعرفه مع ما فيه من تأكيد النهى وتشديده لأن تلك الحثية هي الموجبة للانتفاء لا الحثية الثانية ولا حثية التردد بين الايجابين ، فان قيل: الشرطية الثانية ناطقة بأن السؤال

عن تلك الاشياء الموجبة للمساءة مستلزم لابدائها فلم تخلف الابداء في مسألة الحج ولم يفرض كل عام؟ قلنا: لوقوع السؤال قبل النهي وما في الشرطية إنما هو السؤال الواقع بعده إذ هو الموجب للتغايطر والتشديد ولا تخلف فيه هـ فان قيل: ما ذكر إنما يتمشى فيما إذا كان السؤال عن الامور المترددة بين الوقوع وعدمه كما ذكر في التكاليف الشاقة وأما إذا كان عن الامور الواقعة قبله فلا يكاد يتسنى لان ما يتعلق به الابداء هو الذي وقع في نفس الامر ولا مرد له سواء كان السؤال قبل أو بعد وقد يكون الواقع ما يوجب المسرة كما في مسألة ابن حذافة فيكون هو متعلق الابداء لا غيره فيتعين التخلف حتما . قلنا: لا احتمال له فضلا عن تعيينه فان المنهى عنه في الحقيقة إنما هو السؤال عن الاشياء الموجبة للمساءة الواقعة في نفس الامر قبل السؤال كسؤال من قال: اين أبي؟ لا ما يعمها وغيرها مما ليس بواقع لكنه محتمل الوقوع عند المكلفين حتى يلزم التخلف في صورة عدم الوقوع هـ

وجملة الكلام أن مدلول النظم الكريم بطريق العبارة إنما هو النهي عن السؤال عن الاشياء التي يوجب ابدائها المساءة البتة إما بأن تكون تلك الاشياء بعرضية الوقوع فتبدى عند السؤال بطريق الانشاء عقوبة وتشديدا كما في صورة كونها من قبيل التكاليف الشاقة، وإما بأن تكون واقعة في نفس الامر قبل السؤال فتبدى عنده بطريق الاخبار بها فالتخلف ممتنع في الصورتين معاً، ومنشأ توهمه عدم الفرق بين المنهى عنه وغيره بناء على عدم امتياز ما هو موجود أو بعرضية الوجود من تلك الاشياء في نفس الامر وما ليس كذلك عند المكلفين وملاحظتهم لكل باحتمال الوجود والعدم، وفائدة هذا الابهام الانتهاء عن تلك الاشياء على الاطلاق حذار

ابداء المكروه انتهى وهو تحرير لم يسبق اليه (وَاللَّهُ غُفُورٌ حَلِيمٌ) أي مبالغ في مغفرة الذنوب والاعضاء عن المعاصي ولذلك عفا سبحانه عنكم ولم يعاقبكم بما فرط منكم، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لما سبق من عفو تعالى هـ (قَدْ سَأَلَهَا) أي المسئلة فالضمير في موقع المصدر لا المفعول به، والمراد سأل مثلما في كونها محظورة

ومستتبعة للوبال (قَوْمٌ) وعدم التصريح بالمثل للبالغة في التحذير، وجوز أن يكون الضمير للاشياء على تقدير المضاف أيضاً فالضمير في موقع المفعول به وذلك من باب الحذف والايصال والمراد سأل عنها، وقيل: لا حاجة إلى جعله من ذلك الباب لان السؤال هنا استعطاء وهو يتعدى بنفسه كقولك: سألته درهما بمعنى طلبته منه لاستخبار كما في صدر الآية، واختلف في تعيين القوم. فعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه هم قوم عيسى عليه الصلاة والسلام سألوه إنزال المائدة ثم كفروا بها، وقيل: هم قوم صالح عليه السلام سألوه الناقة ثم عقروها وكفروا بها، وقيل: هم قوم موسى عليه السلام سألوه أن يريهم الله تعالى جهرة أو سألوه بيان البقرة هـ وعن مقاتل هم بنو اسرائيل مطلقا كانوا يسألون أنبياءهم عن أشياء فاذا أخبروهم كذبوهم. وعن السدي هم قريش سألو النبي ﷺ أن يحول الصفا ذهابا، وقال الجبائي: كانوا يسألونه ﷺ عن أنسابهم فاذا أخبرهم عليه الصلاة والسلام لم يصدقوا ويقولوا: ليس الامر كذلك، ولا يخفى عليك الغث والسمين من هذه الاقوال وأن بعضها يؤيد حمل السؤال على الاستعطاء وبعضها يؤيد حمله على الاستخبار، والحمل على الاستخبار أولى، وإلى تعيينه ذهب بعض العلماء (مَنْ قَبْلَكُمْ) متعلق بسألها، وجوز كونه متعلقا بمحذوف وقع صفة لقوم، واعتراض

بأن ظرف الزمان لا يكون صفة الجثة ولا حالا منها ولا خبرا عنها ، وأجيب بأن التحقيق أن هذا مشروط بما إذا عدت المائدة أما إذا حصلت فيجوز كما إذا أشبهت الجثة المعنى في تجددها ووجودها وقتا دون وقت نحو الليلة الهلال بخلاف زيد يوم السبت وما نحن فيه مما فيه فائدة لأن القوم لا يعلم هل هم ممن مضى أم لا . وقال أبو حيان وهو تحقيق بديع غفلوا عنه: هذا المنع إنما هو في الزمان المجرد عن الوصف أما إذا تضمن وصفا فيجوز كقبل وبعد فانهما وصفان في الاصل فاذا قلت: جاء زيد قبل عمرو فالمعنى جاء في زمان قبل زمان مجيئه أى متقدم عليه ولذا وقع صلة للوصول، واول لم يلحظ فيه الوصف وكان ظرف زمان مجرد لم يجز أن يقع صلة ولا صفة . قال تعالى: (والذين من قبلكم) ولا يجوز والذين اليوم وما نحن فيه من المتضمن لا المجرد وهو ظاهر ، وما قيل من أنه ليس من المتنازع فيه في شئ لأن الواقع صفة هو الجار والمجرور لا الظرف نفسه ليس بشئ لأن دخول الجار عليه إذا كان من أو في لا يخرج عن كونه في الحقيقة هو الصفة أو نحوها فليفهم (ثم أصبحوا بها) أى بسببها، وهو متعلق بقوله سبحانه وتعالى: (كافرين ١٠٢) قدم عليه رعاية للفواصل .

وقرأ أبى (قد سألتها) قوم بينت لهم فاصبحوا بها كافرين (ما جعل الله من بحيرة) هى فعيلة بمعنى مفعولة من البحر وهو الشق والتاء للنقل إلى الاسمى أو لحذف الموصوف، قال الزجاج: كان أهل الجاهلية إذا نتجت الناقة خمسة أبطن آخرها ذكر بحروا أذنوا وشقوها وامتنعوا من نحرها وركوبها ولا تطرد من ماء ولا تمنع عن مرعى وهى البحيرة ، وعن قتادة أنها إذا نتجت خمسة أبطن نظر فى الخامس فان كان ذكرا ذبحوه وأكلوه وإن كان أنثى شقوا أذنوا وتركوها ترعى ولا يستعملها احد فى حلب وركوب ونحو ذلك ، وقيل: البحيرة هى الاثى التى تكون خامس بطن وكانوا لا يحلون لحمها ولبنها للنساء فان ماتت اشترك الرجال والنساء فى أكلها ، وعن محمد بن اسحق . ومجاهد أنها بنت السائبة ، وستأتى إن شاء الله تعالى قريبا وكانت تحمل أيضا . وقيل: هى التى ولدت خمسا أو سبعا ، وقيل: عشرة أبطن وتترك هملا وإذا ماتت حل لحمها للرجال خاصة . وعن ابن المسيب أنها التى منع لبنها للطواغيت فلا تحلب ، وقيل: هى التى ولدت خمس اناث فشقوا أذنوا وتركوها هملا، وجعلها فى القاموس على هذا القول من الشاء خاصة، وكما تسمى بالبحيرة تسمى بالغزيرة أيضا . وقيل: هى السقب الذى إذا ولد شقوا أذنه وقالوا: اللهم إن عاش فعبى وإن مات فذكى فإذا مات أكلوه ، وقيل: هى التى تترك فى المرعى بلا راع (ولآ سائبة) هى فاعلة من سبته أى تركته وأهماته فهو سائب وهى سائبة أو بمعنى مفعول كعيشة راضية . واختلف فيها فقيل هى الناقة تبطن عشرة أبطن اناث فتحمل ولا تتركب ولا يجرز وبرها ولا يشرب لبنها إلا ضيف ونسب إلى محمد بن اسحق ، وقيل: هى التى تسبب للاصنام فتعطى للسدة ولا يطعم من لبنها الا أبناء السميل ونحوهم وروى ذلك عن ابن عباس . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم ، وقيل: هى البعير يدرك تتاج تتاجه فيترك ولا يركب ، وقيل: كان الرجل اذا قدم من سفر بعيد أو نجت دابته من مشقة أو حرب قال: هى سائبة أو كان ينزع من ظهرها فقارة أو عظام وكانت لا تمنع عن ماء ولا كلاء ولا تتركب ، وقيل: هى ما ترك ليحج عليه ، وقيل: هى العبيد يعتنق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث (ولا وصيلة) هى فعيلة بمعنى فاعلة ، وقيل: مفعولة

والأول أظهر كما ينبيء عن ذلك بيان المراد بها واختلاف فيه . فقال الفراء : هي الشاة تنتج سبعة أبطن عناقين عناقين وإذا ولدت في آخرها عناقا وجديا قيل : وصلت أخاها فلا يشرب لبن الأم إلا الرجال دون النساء وتجري مجرى السائبة ، وقال الزجاج : هي الشاة إذا ولدت ذكراً كان لآلهمهم وإذا ولدت أنثى كانت لهم وإن ولدت ذكراً وأنثى قالوا : وصلت أخاها فلم يذبخوا الذكر لآلهمهم . وقيل : هي الشاة تلد ذكراً ثم أنثى فتصل أخاها فلا يذبخون أخاها من أجلها وإذا ولدت ذكراً قالوا : هذا قربان لآلهمتنا . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هي الشاة تنتج سبعة أبطن فان كان السابع أنثى لم ينتفع النساء منها بشيء إلا أن تموت فتأكلها الرجال والنساء وكذا إن كان ذكراً وأنثى قالوا وصلت أخاها فترك معه ولا ينتفع بها إلا الرجال دون النساء فان ماتت اشتركوها فيها . وقال ابن قتيبة : ان كان السابع ذكراً ذبح وأكلوا منه دون النساء وقالوا : خاصة لذكورنا محرمة على أزواجنا وإن كانت أنثى تركت في الغنم وإن كان ذكراً وأنثى فكقول ابن عباس رضي الله تعالى عنه ، وقال محمد بن اسحق : وهي الشاة تنتج عشر إناث متواليات في خمسة أبطن فما ولدت بعده للذكور دون الإناث فاذا ولدت ذكراً وأنثى معا قالوا : وصلت أخاها فلم يذبخواه لما كانها ، وقيل : هي الشاة تنتج خمسة أبطن أو ثلاثة فان كان جديا ذبحوه وإن كان أنثى أبقوه وإن كان ذكراً وأنثى قالوا : وصلت أخاها ، وقال بعضهم : الوصلة من الأبل وهي الناقة ت بكر فتلد أنثى ثم أنثى بولادة أنثى أخرى ليس بينهما ذكر فيتركونها لآلهمهم ويقولون : قد وصلت أنثى بأنثى ليس بينهما ذكر . وقيل : هي الناقة التي وصلت بين عشرة أبطن لا ذكر بينها *

(وَلَا حَامٍ) هو فاعل من الحى بمعنى المنع . واختلاف فيه أيضا فقال الفراء : هو الفحل إذ لقمح ولد ولده فيقولون : قد حى ظهره فيهمل ولا يطرد عن مامولا مرعى ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه . وابن مسعود وهو قول أبي عبيدة . والزجاج أنه الفحل يولد من ظهره عشرة أبطن فيقولون : حى ظهره فلا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ومرعى . وعن الشافعي أنه الفحل يضرب في مال صاحبه عشر سنين ، وقيل : هو الفحل ينتج له سبع إناث متواليات فيحوى ظهره ، وجمع بين الأقوال المتقدمة في كل من تلك الأنواع بأن العرب كانت تختلف أفعالهم فيها . والمراد من هذه الجملة رد وإبطال لما ابتدعه أهل الجاهلية . ومعنى (ما جعل) ما شرع ولذلك عدى إلى مفعول واحد وهو (بحيرة) وما عطف عليها . و(من) سيف خطيب أتى بها لتأ كيد النفي . وأنكر بعضهم مجيء جعل بمعنى شرع عن أحد من أهل اللغة وجعلها هنا للتصيير والمفعول الثاني محذوف أى ما جعل البحيرة ولا ولا مشروعة (١) وليس كما قال فان الراغب نقل ذلك عن أهل اللغة وهو ثقة لا يفتري عليهم .

(وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ) حيث يفعلون ما يفعلون ويقولون : الله سبحانه وتعالى أمرنا بهذا وامامهم عمرو بن لحي فانه في المشهور أول من فعل تلك الأفاعيل الشنيعة . أخرج ابن جرير . وغيره عن أبي هريرة قال : « سمعت رسول الله ﷺ يقول لا كتم بن الجون : يا أكثم عرضت على النار فرأيت فيها عمرو بن لحي بن قعدة بن خندف يجر قصبه في النار فما رأيت رجلا أشبه برجل منك به ولا به منك فقال : أكثم أخشى أن يضرنى شبهه يا رسول الله فقال رسول الله ﷺ : لا إنك مؤمن وهو كافر

أنه أول من غير دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام وبحر البهيرة وسيد السائبة وحى الحامى، وجاء فى خبر
ماخر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه - ووصل الوصلة - *

وأخرج عبد الرزاق وغيره عن زيد بن أسلم قال: قال رسول الله ﷺ: «إني لأعرف أول من سيب
السوائب ونصب النصب وأول من غير دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام قالوا: من هو يارسول الله؟ قال عليه
الصلاة والسلام: عمرو بن لحي أخو بنى كعب لقد رأيت يجر قصبه فى النار يؤذى أهل النار ريح قصبه واني
لأعرف أول من بحر البحائر قالوا: من هو يارسول الله؟ قال عليه الصلاة والسلام: رجل من بنى مداج كانت له
ناقتان فجدع آذانهما وحرّم ألبانهما وظهورهما وقال: هاتان لله ثم احتاج اليهما فشرب ألبانهما وركب ظهورهما
فلقد رأيت في النار وهما قضاياه بأفواههما وتطأه باخفافهما واستدل بالآية على تحريم هذه الأمور وهو ظاهر واستنبط
منه تحريم جميع تعطيل المنافع واستدل ابن الماجشون بها على منع أن يقول الرجل لعبدته: أنت سائبة وقال: لا يعتقد بذلك
وجعل بعض العلماء من صور السائبة إرسال الطير ونحوه، وصرح بعض علمائنا بأنه لا ثواب فى ذلك والعمل
الجماع لا يكتفى بهذا القدر ويدعى الاثم فيه والناس عن ذلك غافلون ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ۝ ١٠٣﴾
أن ذلك افتراء باطل فما تقدم فعل الرؤساء وهذا شأن الاتباع وهم المراد بالآية أكثر كما روى عن قتادة
والشعبى، وظاهر سياق النظم الكريم أنهم المقلدون لاسلافهم المفترين من معاصرى رسول الله ﷺ وهذا
بيان لقصور عقولهم وعجزهم عن الاهتداء بانفسهم *

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ أى للذين عـبر عنهم بأكثرهم على سبيل الهداية والارشاد إلى الحق:
﴿تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ من الكتاب المبين للحلال والحرام والايان به ﴿وَإِلَى الرَّسُولِ﴾ الذى أنزل عليه
ذلك لتقفوا على حقيقة الحال وتميزوا الحرام من الحلال ﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ فى هذا الشأن
فلا نلتفت لغـيره بيان لعنادهم واستعصامهم على الهادى إلى الحق وانقيادهم للداعى إلى الضلال، ومما وصولة
اسمية، وجوز أن تكون نكرة موصوفة والوجدان المصادقة (عليه) متعلق به أو حال من مفعوله، وجوز أن
يكون بمعنى العلم و«عليه» عليه فى موضع المفعول الثانى ﴿أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ۝ ١٠٤﴾ ذهب
الراغب إلى أن الواو للعطف، وصرح غير واحد أنه على شرطية أخرى مقسرة قبلها والهمزة
للتعجيب وهى داخلة على مقدر فى الحقيقة أى يكفيهم ذلك لو لم يكن آباؤهم جهلة ضالين ولو كانوا كذلك
وكلماتي الجملتين فى موقع الحال أى يكفيهم ما وجدوا عليه آباءهم كائنين على كل حال مفروض، وعلى هذا لا يلزم
كون الجملة الاستفهامية الانشائية حالا ليجتاح توجيه ذلك إلى نظر دقيق، وحذفت الجملة الأولى للدلالة عليها
دلاله واضحة وهو حذف مطرد فى هذا الباب لذلك كما فى قولك: أحسن إلى زيد ولو أساء إليك فان الشئ
إذا تحقق عند المانع فلا ن يتحقق عند عدمه أولى *

وجواب لو - كما قال أبو البقاء - محذوف لظهور انفهامه مما سبق وقدره يتبعونهم . ويجوز أن يقدر حسبهم
ذلك أو يقولون، وما فى لو من معنى الامتناع والاستبعاد إنما هو بالنظر إلى زعمهم لاني نفس الامر، وفائدة
ذلك المبالغة فى الانكار والتعجيب، وقيل: الواو للحال والهمزة لانكار الفعل على هذه الحال، والمراد نفي

صحة الاقتداء بالجمال الضال، والحال ما يفهم من الجملة أي كائين على هذا الحال المفروض فما قيل: إنهم جعلوا الواو للحال وليس مادخلته الواو حالا من جهة المعنى بل مادخلته لو أي ولو كان الحال أن آباءهم لا يعلمون فيفعلون ما يقتضيه علمهم ولا يهتدون بمن له علم ناشئ من قلة التأمل وذلك غريب من حال ذلك القائل، وأغرب من ذلك ما قيل: إن المعنى أنهم هل يكفيهم ما عليه آباؤهم ولو كان آباؤهم جهالة ضالين أي هل يكفيهم الجهل والضلال اللذان كان عليهما آباؤهم. ويوشك أن يكون هذان الجهل والضلال فيما يليق بالتنزيل.

واستدل بالآية على أن الاقتداء إنما يصح بمن علم أنه عالم مهتد وذلك لا يعرف إلا بالحجة فلا يكفي التقليد من غير أن يعلم أن لمن قلده حجة صحيحة على ما قلده فيه حتى قالوا: إن للمقلد دليلا اجماليا وهو دليل من قلده فتدبر ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ أي الزموا أنفسكم واحفظوها من ملامسة المعاصي والاصرار على الذنوب، فعليكم اسم فعل أمر نقل إلى ذلك مجموع الجار والمجرور لا الجار وحده كما قيل. وهو متعد إلى المفعول به بعده وقد يكون لازما، والمراد به الأمر بالتمسك كما في قوله ﷺ: «عليك بذات الدين» وذكر أبو البقاء أن الكاف والميم في موضع جر لأن اسم الفعل هو المجموع وعلى وحدها لم تستعمل اسما للفعل بخلاف رويدكم فان الكاف والميم هناك للخطاب فقط ولا مروض مع لها لأن رويدا قد استعمل اسما لأمر المواجه من غير كلف الخطاب وإلى ذلك ذهب سيبويه وهو الصحيح، ونقل الطبرسي أن استعمال على مع الضمير اسم فعل خاص فيما إذا كان الضمير للخطاب فلو كانت عليه زيدا لم يحز وفيه خلاف.

وقرأ نافع في الشواذ (أنفسكم) بالرفع، والكلام حينئذ مبتدأ وخبر أي لازمة عليكم أنفسكم أو حفظ أنفسكم لازم عليكم بتقدير مضاف في المبتدأ، وقوله تعالى: ﴿لَا يَضُرُّكُمْ عَنْ ضَلِّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ يحتمل الرفع على أنه كلام مستأنف في موضع التعليل لما قبله وينصره قراءة أبي حيوة (لا يضيركم)، ويحتمل أن يكون مجزوما جوابا للأمر، والمعنى إن لزمتم أنفسكم لا يضيركم. وإنما ضمت الراء اتباعا لضممة الضاد المنقولة اليها من الراء المدغمة والأصل لا يضيركم، ويجوز أن يكون نهيا مؤكدا للأمر السابق والكلام على حد لا أرينك ههنا وينصر احتمال الجزم قراءة من قرأ «لا يضيركم» بالفتح (ولا يضيركم) بكسر الضاد وضمها من ضاره يضيره ويضوره بمعنى ضره كذمه وذامه، وقوم من ظاهر الآية الرخصة في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأجيب عن ذلك بوجوه. الأول أن الاهتداء لا يتم إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فان ترك ذلك مع القدرة عليه ضلال. فقد أخرج ابن جرير عن قيس بن أبي حازم قال: «صعد أبو بكر رضي الله تعالى عنه منبر رسول الله ﷺ فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس إنكم لتتلون آية من كتاب الله سبحانه وتعدونها رخصة والله ما أنزل الله تعالى في كتابه أشد منها (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو أيعمنكم الله تعالى منه بعقاب - وفي رواية - يا أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وانكم تضعونها على غير موضعها وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب».

وفي رواية ابن مردويه عن أبي بكر بن محمد قال: خطب أبو بكر الصديق الناس فكان في خطبته «قال

رسول الله ﷺ: « يا أيها الناس لا تتكفروا على هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الخ ان الداعر ليكون في الحى فلا يمنعونه فيعصمهم الله تعالى بعقاب». ومن الناس من فسر الاهداء هنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وروى ذلك عن حذيفة . وسعيد بن المسيب، والثاني أن الآية تسلية لمن يأمر وينهى ولا يقبل منه عند غلبة الفسق وبعد عهد الوحي، فقد أخرج عبدالرزاق . وأبو الشيخ . والطبراني . وغيرهم عن الحسن أن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه سأله رجل عن هذه الآية فقال: أيها الناس انه ليس بزمانها ولكنه قد أوشك أن يأتى زمان تأمرون بالمعروف فيصنع بكم كذا وكذا أو قال: فلا يقبل منكم فحيثئذ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم *

وأخرج ابن جرير عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه قيل له: لو جلست في هذه الأيام فلم تأمر ولم تنه فان الله تعالى يقول: (عليكم أنفسكم) فقال: انما ليست لى ولا لأصحابى لأن رسول الله ﷺ قال: «ألا فليباغ الشاهد الغائب» فكنا نحن الشهود وأتم الغيب ولكن هذه الآية لأقوام يجيئون من بعدنا إن قالوا لم يقبل منهم . وأخرج ابن مردويه عن معاذ بن جبل أنه قال: يا رسول الله أخبرنى عن قول الله عز وجل: (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: يا معاذ «مروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر فاذا رأيتم شحا مطاعا وهوى متبعا و اعجاب كل امرئ برأيه فعليكم أنفسكم لا يضركم ضلالة غيركم فان من ورائكم أيام صبر متمسك فيها بدينه مثل القابض على الجمر فللعامل منهم يومئذ مثل عمل أحدكم اليوم كاجر خمسين منكم قلت: يا رسول الله خمسين منهم قال: بل خمسين منكم أتم» *
والثالث أنها للنوع عن هلاك النفس حسرة وأسفا على ما فيه الكفرة والفسقة من الضلال فقد كان المؤمنون يتحسرون على الكفرة ويتمنون ايمانهم فنزلت *

والرابع أنها للرخصة في ترك الامر والنهى إذا كان فيهما مفسدة . والخامس أنها للامر بالثبات على الايمان من غير مبالاة بنسبة الآباء إلى السفه، فقد قيل: كان الرجل إذا أسلم قالوا له سفهت أباك فنزلت، وقيل: معنى الآية يا أيها الذين آمنوا الزموا أهل دينكم واحفظوهم وانصروهم لا يضرهم من ضل من الكفار إذا فعلتم ذلك، والتعبير عن أهل الدين بالانفس على حد قوله تعالى: (لا تقتلوا أنفسكم) ونحوه، والتعبير عن ذلك الفعل بالاهداء للترغيب فيه ولا يخفى ما فيه (إلى الله) لا إلى أحد سواه (مرجعكم) رجوعكم يوم القيامة (جميعاً) بحيث لا يتخلف عنه أحد من المهتدين وغيرهم (فينبئكم) بالثواب والعقاب (بما كنتم تعملون) . ٥ . ١) في الدنيا من أعمال الهداية والضلال، فالكلام وعدو وعدو للفريقين، وفيه كما قيل دليل على ان أحدا لا يؤخذ بعمل غيره وكذا يدل على أنه لا يثاب بذلك، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك (يا أيها الذين آمنوا) استئناف مسوق لبيان الاحكام المتعلقة بامور دنياهم اثر بيان الاحوال المتعلقة بامور دينهم، وفيه من اظهار كمال العناية بمضمونه ما لا يخفى (شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان) للشهادة معان الاحضار والقضام والحكم . والحلف . والعلم . والايصاء، والمراد بها هنا الاخير كما نص عليه جماعة من المفسرين، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك، وقرأها الجمهور بالرفع على انها مبتدأ (اثنان) خبرها، والكلام على حذف مضاف

من الأول أى ذو شهادة بينكم اثنان أو من الثانى أى شهادة بينكم شهادة اثنين، والتزم ذلك ليتصادق المبتدأ والخبر، وقيل: الشهادة بمعنى الشهود كرجل عدل فلا حاجة إلى التزام الحذف، وقيل: الخبر محذوف و(اثنان) مرفوع بالمصدر الذى هو (شهادة) والتقدير فيما فرض عليكم أن يشهد اثنان وإلى هذا ذهب الزجاج. والشهادة فيه على معناها المتبادر منها لا بمعنى الاشهاد، وكلام البعض يوهم ذلك وهو فى الحقيقة بيان لحاصل معنى الكلام * وزعم بعضهم انها بمعنى الاشهاد الذى هو مصدر المجهول و(اثنان) قائم مقام فاعله، وفيه أن الاثنان لمصدر الفعل المجهول بنائب فاعل وهو اسم ظاهر وإن جوزة البصريون كما فى شرح التسهيل للمرادى فقد منعه الكوفيون وقالوا: إنه هو الصحيح لأن حذف فاعل المصدر سائغ شائع فلا يحتاج إلى ما يسد مسد فاعله كفاعل الفعل الصريح. و(إذا) ظرف لشهادة أى يشهد وقت حضور الميت والمراد مشاركته وظهور أماراته، (و حين الوصية) اما بدل من (إذا) وفيه تنبيه على أن الوصية من المهمات المقررة التى لا ينبغي أن يتهاون بها المسلم ويذهل عنها وجوز أن يتعلق بنفس الموت أى وقوع الموت أى أسبابه حين الوصية أو يحضر، وإن يكون (شهادة) مبتدأ خبره إذا حضر أى وقوع الشهادة فى وقت حضور الموت (و حين الوصية) على الأوجه السابقة، ولا يجوز فيه أن يكون ظرفاً للشهادة لئلا يخبر عن الموصول قبل تمام صلته أو خبره (حين الوصية). و(إذا) منصوب بالشهادة ولا يجوز نصبه بالوصية وإن كان المعنى عليه لأن معمول المصدر لا يتقدمه على الصحيح مع ما يلزم من تقديم معمول المضاف إليه على المضاف وهو لا يجوز فى غير - غير - لأنهما بمنزلة لا. و(اثنان) على هذين الوجهين إما فاعل يشهد مقدراً أو خبراً لشاهدان كذلك *

وعن الفراء أن (شهادة) مبتدأ و(اثنان) فاعله سد مسد الخبر وجعل المصدر بمعنى الأمر أى يشهد، وفيه نيابة المصدر عن فعل الطلب وهو ضعيف عند غيره لأن الاكتفاء بالفاعل مخصوص بالوصف المعتمد. و(إذا. وحين) عايه منصوبان على الظرفية كما مر، وإضافه (شهادة) إلى الظرف على التوسع لأنه متصرف ولذا قرئ (تقطع بينكم) بالرفع، وقيل: إن الاصل ما بينكم وهو كناية عن التخاصم والتنازع، وحذف (ما) جائز نحو (وإذا رأيت ثم) أى ما ثم، وأورد عليه أن ما الموصولة لا يجوز حذفها ومنهم من جوزه *

وقرأ الشعبي (شهادة بينكم) بالرفع والتنوين فيبينكم حينئذ منصوب على الظرفية. وقرأ الحسن (شهادة) بالنصب والتنوين، وخرج ذلك ابن جنى على أنها منصوبة بفعل مضمرة (اثنان) فاعله أى ليقم شهادة بينكم اثنان. وأورد عليه أن حذف الفعل وإبقاء فاعله لم يجزه النحاة إلا إذا تقدم ما يشعر به كقوله تعالى: (يسبح له فيها بالغدو والآصال) فى قراءة من قرأ (يسبح) بالبناء للمفعول، وقول الشاعر * ليبيك يزيد ضارع لخصومة * أو أجيب به نفي أو استفهام وذلك ظاهر، والآية ليست واحداً من هذه الثلاثة *

وأجيب بأن ما ذكر من الاشتراط غير مسلم بل هو شرط الأكثرية، واختار فى البحر وجهين للتخريج، الأول أن تكون (شهادة) منصوبة على المصدر النائب مناب فعل الأمر و(اثنان) مرتفع به، والتقدير يشهد بينكم اثنان فيكون من باب ضرباً زيداً إلا أن الفاعل فى ضرباً يستند إلى ضمير المخاطب لأن معناه اضرب، وهذا يستند إلى الظاهر لأن معناه ما علمت، والثانى أن تكون مصدراً لا بمعنى الأمر بل خبراً نائب مناب الفعل فى الخبر وإن كان ذلك قليلاً كقوله * وقوفاً بها صحبي على مطيهم * فارتفع

صحبي وانتصاب مطيهم بقوله وقوفافانه بدل من اللفظ بالفعل في الخبر ، والتقدير وقف صحبي على مطيهم ،
والتقدير في الآية يشهد إذا حضر أحدكم الموت اثنان ﴿ذَوَاعَدِلٍ مِّنْكُمْ﴾ أي من المسلمين كما روى عن
ابن عباس . وابن مسعود . والباقر رضي الله تعالى عنهم : وابن المسيب عليه الرحمة أو من أقاربكم
وقبيلتكم كما روى عن الحسن . وعكرمة ، وهو الذي يقتضيه كلام الزهري وهما صفتان لاثنان ﴿أَوْ آخِرَانِ﴾
عطف على (اثنان) في سائر احتمالاته .

وقوله سبحانه ﴿مَنْ غَيْرُكُمْ﴾ صفة له أي كائنان من غيركم ، والمراد بهم غير المسلمين من أهل الكتاب
عند الأولين وغير الأقربين من الأجانب عند الآخرين . واختار الأول جماعة من المتأخرين حتى قال
الخصاص : إن التفسير الثاني لاوجه له لأن الخطاب توجه أولاً إلى أهل الإيمان فالمغايرة تعتبر فيه ولم يجر
للقراءة ذكر ، ويدل لذلك أيضاً سبب النزول وسيأتي قريباً إن شاء الله تعالى ﴿إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾
أي سافرتم، وارتفاع (أنتم) بفعل مضمرة يفسره ما بعده ، والتقدير إن ضربتم فلما حذف الفعل وجب أن
يفصل الضمير ليقوم بنفسه ، وهذا رأى جمهور البصريين ، وذهب الأخفش . والكوفيون إلى أنه
مبتدأ بناء على جواز وقوع المبتدأ بعد إن الشرطية كجواز وقوعه بعد إذا فجملة (ضربتم) لا موضع لها على
الأول للتفسير وموضعها الرفع على الخبرية على الثاني .

وقوله تعالى: ﴿فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ أي قاربتم الاجل عطف على الشرط وجوابه محذوف، فإن كان
الشرط قيداً في أصل الشهادة فالتقدير إن ضربتم في الأرض الخ فليشهد اثنان منكم أو من غيركم، وإن كان
شرطاً في العدول إلى آخرين بالمعنى الذي نقل عن الأولين فالتقدير فاشهدوا آخرين من غيركم أو فالشاهدان
آخران من غيركم ، وحينئذ تفيد الآية أنه لا يعدل في الشهادة إلى غير المسلمين إلا بشرط الضرب في
الأرض ، وروى ذلك عن شريح رضي الله تعالى عنه . وقوله سبحانه: ﴿تَحْسَبُونَهُمَا﴾ أي تلزمونهما وتصبرونهما
للتحاييف استئناف كأنه قيل كيف نعمل إذا ارتبنا بالشاهدين فقال سبحانه: (تحسبونهما) ﴿مَنْ بَعْدَ الصَّلَاةِ﴾
أي صلاة العصر كما روى عن أبي جعفر رضي الله تعالى عنه . وقتادة . وابن جبير . وغيرهم ، والتقييد بذلك
لأنه وقت اجتماع الناس وتكاثرتهم ولأن جميع أهل الأديان يعظرونه ، ويحتمنون الحلف الكاذب فيه ولأنه
وقت تصادم ملائكة الليل والنهار وتلاقيهم ، وفي ذلك تكثير للشهود منهم على صدق الحالف وكذبه فيكون
أخوف ، وعد ذلك بعضهم من باب التغليظ على المستحلف بالزمان . وعندنا لا يلزم التغليظ به
ولا بالمكان بل يجوز للحاكم فعله .

وعن الحسن أن المراد بها صلاة العصر أو الظهر لأن أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما، وجوز
أن تكون اللام للجنس أي بعد أي صلاة كانت . والتقييد بذلك لأن الصلاة داعية إلى النطق بالصدق ناهية
عن التفوه بالكذب والزور وارتكاب الفحشاء والمنكر . وجعل الحسن التقييد بذلك دليلاً على ما تقدم
من تفسيره . وجوز أن تكون الجملة صفة أخرى لآخران ؛ وجملة الشرط معترضة فلا يضر الفصل بها . وروى
ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . وتعقب بأنه يقتضى اختصاص الحبس بالآخرين مع شموله

للاولين أيضا قطعا على أن اعتبار اتصافهما بذلك ياباه مقام الأمر باشهادهما اذا ما آله فآخران شأنهما الحبس والتحليف وان أمكن اتمام التقريب باعتبار قيد الارتباب بهما كما يفيد الاعتراض الآتي . ولا يخفى ما فيه •
والخطاب للموصى لهم . وقيل : للورثة . وقيل : للحكام والقضاة •

وقوله عز وجل ﴿ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ ﴾ عطف على (تحبسونهما) (وان ارتبتم) أي شكركتم في صدقهما وعدم استبدادهما بشيء من التركة . والجملة شرطية حذف جوابها لدلالة ما سبق من الحبس والاقسام عليه ، والشرط مع جوابه المحذوف معترض بين القسم وجوابه أعني قوله تعالى ﴿ لَأَنْشُرِيَّ بِهِ ثَمَنًا ﴾ وقد سبق من جهته تعالى للتنبيه على اختصاص الحبس والتحليف بحال الارتباب و ليس هذا من قبيل ما اجتمع فيه قسم وشرط فاكتفى بذكر جواب سابقهما عن جواب الآخر كما هو الواقع غالبا لأن ذلك إنما يكون عند سد جواب السابق مسد جواب اللاحق لاتحاد مضمونهما كما في قولك : والله إن أتيتني لا كرمك ، ولا ريب في استحالة ههنا لأن القسم وجوابه كلام الشاهدين والشرطية كما علمت من جهته سبحانه وتعالى ، ولا يتوهم أن هنا وصلية لأنها مع أن الواو لازمة لها ليس المعنى عليها كما لا يخفى •

وزعم بعضهم جواز كونها شرطية (ولا نشترى) دليل الجواب ، والمعنى إن ارتبتم فلا ينبغي ذلك أو فقد أخطأتم لأننا لسنا بمن يشترى به ثمنا قليلا وهو بعيد جدا وتخلو الآية عايه ظاهرا من شرط التحليف ، وضمير (به) عائد إلى الله تعالى ، والمعنى لا نأخذ لأنفسنا بدلا من الله سبحانه أي من حرمة تعالى عرضا من الدنيا بأن نزيهاها بالحلف الكاذب وحاصله لا نحلف بالله تعالى حلفا كاذبا لأجل المال ، وقيل : انه عائد إلى القسم على تقدير مضاف أي لا نستبدل بصحة القسم بالله تعالى عرضا من الدنيا بان نزيل عنه وصف الصدق ونصفه بالكذب ، وقيل : إلى الشهادة باعتبار أنها قول ولا بد من تقدير مضاف أيضا ، وتقدير مضاف في (ثمنا) أي ذا ثمن مما لم يدع إليه إلا قلة التأمل ﴿ وَلَوْ كَانَ ﴾ المقسم له المدلول عليه بفحوى الكلام ﴿ ذَا قُرْبَى ﴾ أي قريبا منا . وهذا تأكيد لتبريها من الحلف الكاذب ومبالغة في التنزه عنه كأنها قالا : لا نأخذ لأنفسنا بدلا من ذلك مالا ولو انضم إليه رعاية جانب الاقرباء فكيف إذا لم يكن كذلك ، وصيانة أنفسهما وإن كانت أهم من رعاية جانب الاقرباء لكنهما . كما قال شيخ الاسلام - ليست ضميمته المال بل هي راجعة إليه ، وقيل : الضمير للشهود له على معنى لا نحابي أحدا بشهادتنا ولو كان قريبا منا ، وجواب لو محذوف اعتمادا على ما سبق عليه أي لا نشترى به ثمنا ، والجملة معطوفة على جملة أخرى محذوفة أي لو لم يكن ذا قربي ولو كان الخ ، وجعل السمين الواو للحال ، وقد تقدم لك ما ينفعك هنا •

وجوز بعضهم ارجاع الضمير للشاهد وقدر جوابا للوغير ما قدرناه أي ولو كان الشاهد قريبا يقسمان ، وجعل فائدة ذلك دفع توهم اختصاص الاقسام بالاجنبي ، ولا يخفى ما في التركيب حينئذ من الركاكة التي لا ينبغي أن تكون في كلام هذا البعض فضلا عن كلام رب الكل ، ونشهد بالله سبحانه وتعالى أن حمل كلامه عز وجل على مثل ذلك مما لا يليق ﴿ وَلَآنَكُمُ شَهَادَةُ اللَّهِ ﴾ أي الشهادة التي أمرنا سبحانه وتعالى باقامتها والزمنا أداءها

فالإضافة للاختصاص أو لادنى ملابسة ، والجملة معطوفة على (لا نشترى به) داخل معه في حيز القسم . وروى عن الشعبي أنه وقف على (شهادة) بالهاء ثم ابتداء الله بالمد والجر على حذف حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه وليس هذا من حذف حرف الجر وإبقاء عمله وهو شاذ كقوله . أشارت كليب بالاكف الاصابع * لان ذلك حيث لا تعويض ، وفي الجلالة الكريمة تعويض همزة الاستفهام عن المحذوف ، وهل الجر به أو بالعوض قولان . وروى عنه . وكذا عن الحسن رضى الله تعالى عنه . ويحيى بن عمر . وابن جرير . وآخرين (الله) بدون مد . وفي ذلك احتمالان .

الأول أن الحذف من غير عوض فيكون على خلاف القياس ، والثاني أن الهمزة المذكورة همزة الاستفهام وهي همزة قطع عوضت عن الحرف ولكنها لم تمد وهذا أولى من دعوى الشذوذ . ولذا اختاره في الدر المصون ، وقرئ بتنوين الشهادة ووصل الهمزة ونصب اسم الله تعالى من غير مد . وخرجه أبو البقاء على أنه منصوب بفعل القسم محذوفاً ﴿ إِنَّا إِذَا لَمَنَّا الْإِثْمِينَ ﴾ (٦٠٦) أى إذا فعلنا ذلك وكتمنا ، والعدول عن آثمون إلى ما ذكره اللبالبغة . وقرئ . (الملائمين) بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام وادغام النون فيها ﴿ فَاثْمُونَ ﴾ أى اطلع يقال عثر الرجل على الشيء عثوراً إذا اطلع عليه .

وقال الغورى : تقول عثرت إذا اطلعت على ما كان خفياً وهو مجاز بحسب الاصل من قولهم : عثر إذا كبا . وذلك أن العائر ينظر إلى موضع عثاره فيعرفه ويطلع عليه ، وقال الليث : إن مصدر عثر بمعنى اطلع العثور وبمعنى كبا العثار . وحينئذ يخفى القول بالمجاز لأن اختلاف المصدرين ينافيه فلا تنأت تلك الدعوى الا على ما قاله الراغب من اتحاد المصدرين ، وفي القاموس عثر كضرب . ونصر . وعلم . وكرم عثرا و عثيرا و عثارا كبا . والعثور الاطلاع كالعثر . وظاهر هذا أن لا مجاز . ويفهم منه أيضا الاتحاد في بعض المصادر فافهم ، والمراد فان عثر بعد التحليف ﴿ عَلَىٰ أَنَّهُمَا ﴾ أى الشاهدين الحالفين ﴿ اسْتَحَقَّا إِثْمًا ﴾ أى فعلا ما يوجب من تحريف وكتم بأن ظهر بايديهما شيء من التركة وادعيا استحقاقهما له بوجه من الوجوه ، وقال الجبائى : الكلام على حذف مضاف أى استحقا عقوبة اثم ﴿ فَأَخْرَانِ ﴾ أى فرجلان آخران . وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿ يَقَوْمَانِ مَقَامَهُمَا ﴾ والفاء جزائية وهي احدى مصوغات الابتداء بالذكرة . ولا محذور في الفصل بالخبر بين المبتدأ وصفته وهو قوله سبحانه : ﴿ مَنْ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولِيَانِ ﴾ ، وقيل : هو خبر مبتدأ محذوف أى فالشاهدان آخران ، وجملة (يقومان) صفته والجار والمجرور صفة أخرى ؛ وجوز أبو البقاء أن يكون حالا من ضمير (يقومان) ، وقيل : هو فاعل فعل محذوف أى فليشهد آخران وما بعده صفة له ، وقيل : مبتدأ خبره الجار والمجرور ، والجملة الفعلية صفته وضمير (مقامهما) في جميع هذه الواجه مستحق للذين استحقوا . وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشهادة التى تولىاها ولم يؤدياها كما هى بل هو مقام الحبس . والتحليف ، و(استحق) بالبناء للفاعل قراءة عاصم في رواية حفص عنه وبها قرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن عباس . وأبى رضى الله تعالى عنهم وفاعله (الاوليان) ، والمراد من الموصول أهل الميت ومن الاوليين الاقربان اليه الوارثان له الاحقان بالشهادة لقربهما واطلاعهما وهما في الحقيقة الآخران القائم مقام اللذين استحقا اثما إلا أنه أقيم المظهر مقام ضميرهما للتنبية على وصفهما بهذا الوصف .

ومفعول (استحق) محذوف واختلفوا في تقديره فقدره الزمخشري أن يجردوهما للقيام بالشهادة ليظهروا بهما كذب الكاذبين، وقدره أبو البقاء وصيتهما، وقدره ابن عطية ما لهم وتركتمهم.

وقال الامام: إن المراد بالاوليان الوصيان اللذان ظهرت خيانتهم. وسبب أولويتهم أن الميث عينهما للوصية فمعنى (استحق عليهم الاوليان) خان في ما لهم وجنى عليهم الوصيان اللذان عثر على خيانتهم، وعلى هذا لا ضرورة إلى القول بمحذف المفعول، وقرأ الجمهور (استحق عليهم الاوليان) ببناء استحق للمفعول. واختلفوا في مرجع ضميره والاكثر أن أنه الاثم، والمراد من الموصول الورثة لأن استحقاق الاثم عليهم كناية عن الجنابة عليهم ولا شك أن الذين جنى عليهم وارتكب الذنب بالقياس اليهم هم الورثة، وقيل: إنه الايصاء، وقيل: الوصية لتأويلها بما ذكر، وقيل: المال، وقيل: إن الفعل مسند إلى الجار والمجرور. وكذا اختلفوا في توجيه رفع (الاوليان) فقيل: إنه مبتدأ خبره آخران أي الاوليان بامر الميث آخران، وقيل: بالعكس، وانترض بان فيه الاخبار عن النكرة بالمعرفة وهو مما اتفق على منعه في مثله، وقيل: خبر مبتدأ مقدر أي هما الآخران على الاستئناف البياني، وقيل: بدل من آخران، وقيل: عطف بيان عليه، ويلزمه عدم اتفاق البيان والمبين في التعريف والتنكير مع أنهم شرطوه فيه حتى من جوز تنكيره، نعم نقل عن نزر عدم الاشتراط، وقيل: هو بدل من فاعل (يقومان) وكون المبدل منه في حكم الطرح ليس من كل الوجوه حتى يلزم خلو تلك الجملة الواقعة خبرا أو صفة عن الضمير، على أنه لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر موضع الضمير فيكون رابطا. وقيل: هو صفة آخران، وفيه وصف النكرة بالمعرفة. والاختلاف أجازه هنا لان النكرة بالوصف قربت من المعرفة. وقيل وهذا على عكس • ولقد أمر على اللثيم يسبني • فانه يؤول فيه المعرفة بالنكرة وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة أو جعلت في حكمها للوصف، ويمكن. كما قال بعض المحققين - أن يكون منه بأن يجعل الاوليان لعدم تعيينهما كالنكرة •

وعن أبي علي الفارسي أنه نائب فاعل (استحق) والمراد على هذا استحق عليهم انتداب الاوليين منهم للشهادة كما قال الزمخشري أو اثم الاوليين كما قيل. وهو تثنية الاولى قلبت ألفه ياء عندها، وفي - على - في (عليهم) أوجه. الاول أنها على بابها. والثاني أنها بمعنى في. والثالث أنها بمعنى من. وفسر (استحق) بطلب الحق وبحق وغاب. وقرأ يعقوب. وخلفت. وحمزة. وعاصم في رواية أبي بكر عنه (استحق عليهم الاوليين) ببناء استحق للمفعول، والاوليين جمع أول المقابل للآخر وهو مجرور على أنه صفة (الذين) أو بدل منه أو من ضمير (عليهم) أو منصوب على المدح، ومعنى الاولوية التقدم على الاجانب في الشهادة. وقيل: التقدم في الذكر لدخولهم في (يا أيها الذين آمنوا) •

وقرأ الحسن (الاولان) بالرفع وهو كما قدمنا في الاوليان؛ وقرئ «الاولين» بالتثنية والنصب، وقرأ ابن سيرين (الاوليين) بياءين تثنية أولى منصوبا، وقرئ (الاوليين) بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كاعلين واعراب ذلك ظاهر •

﴿ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ ﴾ عطف على (يقومان) والسببية ظاهرة. وقوله سبحانه ﴿ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا ﴾ جواب القسم. والمراد بالشهادة عند الكثير ومنهم ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اليمين كما في قوله عز وجل (فشهدا أحدهم أربع شهادات بالله) وسميت اليمين شهادة على ما قال الطبرسي لأن اليمين كالشهادة على ما يحلف عليه أنه كذلك أي ليميننا على أنهما كاذبان فيما ادعيا من الاستحقاق مع كونها حقة صادقة في نفسها أولى بالقبول من يمينهما مع كونها كاذبة في نفسها لما أنه قد ظهر للناس استحقاقهما للاثم ويميننا منزهة عن الريب والريبة

وصيغة التفضيل إنما هي لا مكان قبول يمينهما في الجملة باعتبار صدقهما في ادعاء تملكهما لما ظهر في أيديهما ،
وقيل : إن الشهادة على معناها المتبادر عند الاطلاق، وسيأتي إن شاء الله تعالى عن بعض المحققين غير ذلك .
وقوله عز شأنه ﴿ وَمَا أَعْتَدْنَا ﴾ عطف على الجواب أي ما تجاوزنا في شهادتنا الحق وما اعتدنا عليهما بإبطال
حقهما . وقوله تعالى ﴿ إِنَّا إِذَا لَمْنَا الظَّالِمِينَ ۗ ﴾ استئناف مقرر لما قبله أي أنا إذا اعتدنا فيما ذكر لمن الظالمين
أنفسهم بتعريضها لسخط الله تعالى وعذابه أو لمن الواضعين الحق في غير موضعه ، ومعنى الآيتين عند غير واحد
من المفسرين أن المحتضر إذا أراد الوصية ينبغي أن يشهد عدلين من ذوى دينه أو نسبه فإن لم يجدهما بأن كان
في سفر فأخران من غيرهم ، ثم إن وقع ارتباب في صدقهما أقسم على صدق ما يقولان بالتغليظ في الوقت فإن
اطلع على كذبهما بامارة حلف أخران من أهل الميت . وادعى أن الحكم منسوخ إذا كان الاثنان شاهدين فإنه
لا يحلف الشاهد ولا يعارض يمينه بيمين الوارث ، وقيل : إن التحليف لم ينسخ لكنه مشروط بالريبة .
وقد روى عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه كان يحلف الشاهد والراوى إذا اتهمهما ، وفي بعض كتب الحنفية أن
الشاهد إن لم يجد من يزيه يجوز تحليفه احتياطاً وهذا خلاف المفتى به كما بسط في محله . وكذا ادعى البعض
النسخ أيضاً على تقدير أن يكون المراد بالشاهدين في السفر غير مسلمين لأن شهادة الكافر على المسلم لا تقبل
مطلقاً ، وروى حديث النسخ ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقال بعضهم : لا نسخ وأجاز شهادة
الذمي على المسلم في هذه الصورة .

وروى عن أبي موسى الأشعري أنه حكم لما كان والياً على الكوفة بمحضر من الصحابة بشهادة ذميين بعد
تحليفهما في وصية مسلم في السفر وإلى ذلك ذهب الإمام أحمد بن حنبل ، وقال آخرون : الاثنان وصيان
وحكم تحليفهما إذا ارتاب الورثة غير منسوخ ، وما أفادته الآية من رد اليمين على الورثة ليس من حيث أنهم
مدعون وقد ظهرت خيانة الوصيين فردت اليمين عليهما خلافاً للشافعي بل من حيث أنهم صاروا مدعى
عليهم لانقلاب الدعوى فإن الوصى المدعى عليه أولاً صار مدعياً للملك والورثة ينكرون ذلك ، ويدل عليه
ما أخرجه البخارى في التاريخ . والترمذى وحسنه . وابن جرير . وابن المنذر . وخلق آخرون عن ابن عباس
رضى الله تعالى عنهما قال : « خرج رجل من بنى سهم مع تميم الدارى . وعدى بن بداء ، وقيل : نداء بالنون
فمات السهمى بأرض ليس فيها مسلم فلما قدما بتركته فقدوا جاماً من فضة مخصوصاً بالذهب فأحلفهما رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم بالله تعالى ما كتمتما ولا اطلعتما ثم وجد الجام بمكة فقبل اشتريناه من تميم . وعدى
فقام رجلان من أولياء السهمى فحلفا بالله سبحانه لشهادتهما أحق من شهادتهما وإن الجام لصاحبهم وأخذ
الجام وفيهم نزلت (يا أيها الذين آمنوا) الخ ، هذا وادعى بعض المحققين أن الشهادة هنا لا يمكن أن تكون
بمعناها المتبادر بوجه ولا تصور لأن شهادتهما إما على الميت ولا وجه لها بعد موته وانتقال الحق إلى الورثة
وحضورهم أو على الوارث المخاصم وكيف يشهد الخصم على خصمه فلا بد من التأويل ، وذكر أن الظاهر أن
تحمل في قوله سبحانه (شهادة بينكم) على الحضور أو الاحضار أى إذا حضر الموت المسافر فليحضر من
يوصى إليه بإيصال ماله لوارثه مسلماً فإن لم يجد فكافراً ، والاحتياط أن يكونا اثنين فإذا جاء بما عندهما
وحصل ريبة في كتم بعضه فليحلفا لأنهما مودعان مصدقان يمينهما فإن وجد ما خانافيه وادعى أنهما تملكاه منه

بشراء ونحوه ولا بينة لها على ذلك يحلف المدعى عليه على عدم العلم بما ادعى من التملك وأنه ملك لمورثهما لا نعلم انتقاله عن ماله، والشهادة الثانية بمعنى العلم المشاهد أو ما هو بمنزلة لأن الشهادة المعاينة فالتجوز بها عن العلم صحيح قريب، والشهادة الثالثة إما بهذا المعنى أو بمعنى اليمين، وعلى هذا وهو مما أفاضه الله تعالى على ببركة كلامه سبحانه فلا نسخ في الآية ولا اشكال، وما ذكره كله تكلف لم يصف من الكدر لذوق ذائق، وسبب النزول وفعل الرسول ﷺ مبين لما ذكر انتهى *

ولعل تخصيص الاثنين اللذين يحلفان باحقية شهادتهما على ما قيل لخصوص الواقعة وإلا فإن كان الوارث واحدا حلف وان تعدد حلف المتعدد كما بين في الكتب الفقهية، وما ذكر من أن سبب النزول الخ مبين لما قرره فيه بعض خفاء إذ ليس في الخبر أن الوارثين حلفا على عدم العلم، وفي غيره ما هو نص في الحلف على الثبات، فقد روى في خبر أطول مما تقدم أن عمرو بن العاص والمطلب بن أبي وداعة السهميين قاما فحلفنا بالله سبحانه بعد العصر أنهما أي تيمنا. وعديا كذبا وخانا، نعم قال الترمذي في الجامع بعد روايته لذلك الخبر: إنه حديث غريب. وليس اسناده بصحيح، وأيضا في حمل الشهادة على شيء مما ذكره في قوله سبحانه (ولا نكنتم شهادة الله) خفاء، وادعى هو نفسه أن حمل الشهادة على اليمين بعيد لأنها إذا أطقت فهي المتعارفة فتأمل، فقد قال الزجاج: إن هذه الآية من اشكل ما في القرآن، وقال الواحدي: روى عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الاحكام، وقال الامام: اتفق المفسرون على أن هذه الآية في غاية الصعوبة إعرابا ونظما وحكما، وقال المحقق التفتازاني: اتفقوا على أن هذه الآية أصعب ما في القرآن حكما وإعرابا ونظما.

وقال الشهاب: أعلم أنهم قالوا: ليس في القرآن أعظم إشكالا وحكما وإعرابا وتفسيرا من هذه الآية والتي بعدها يعني (يا أيها الذين آمنوا) الخ وقوله تعالى (فإن عثر) الخ حتى صنفوا فيها تصانيف مفردة قالوا: ومع ذلك لم يخرج أحد من عهدتها. وذكر الطبرسي أن الآيتين من أعوص القرآن حكما ومعنى وإعرابا وافخر بما أتى فيهما ولم يأت بشيء إلى غير ذلك من أقوالهم وسبحان الخبير بحقائق كلامه (ذَلِكَ) كلام مستأنف سيق لبيان أن ما ذكر مستتبع للمنافع وارد على مقتضى الحكمة والإشارة إلى الحكم السابق تفصيله، وقيل: إلى تحاييف الشاهدين، وقيل: إلى الحبس بعد الصلاة (أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها) أي أقرب إلى أن يؤدي الشهود الشهادة على حقيقتها من غير تغيير لها خوفا من العذاب الآخروي، وهذه حكمة التحاييف الذي تقدم أولا، والجار الأول متعلق بياتوا والثاني بمحذوف وقع حالا من الشهادة، وقوله تعالى: (أَوْ يَخَافُوا أَنْ تَرُدَّ إِيمَانَهُمْ) أي إلى الورثة فيحلفوا (بعد إيمانهم) التي حلفها عطف على مقدر يني عنه المقام كأنه قيل: ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة محققة ويخافوا عذاب الآخرة بسبب اليمين الكاذبة المحرمة في سائر الأديان أو يخافوا أن ترد الإيمان إلى الورثة فيحلفوا ويأخذوا ما في أيديهم فيخرجوا من ذلك على رؤس الأشهاد فينزعوا عن الحيانة، وهو بيان لحكمة شرعية قيام الآخرين فأى هذين الخوفين وقع حصل المقصد الذي هو الايمان بالشهادة على وجهها، وقيل: إنه عطف على (ياتوا) أي ذلك الحكم الذي ذكرناه أقرب أن يأتوا بالشهادة على وجهها مما كنتم تفعلون، وأقرب إلى خوف الفضيحة، وجعل الشهاب هذا العطف على

حد قوله: * علفتها تبنا وماء باردا * وجوز السمين كون أو بمعنى الواو كما جوز جعلها لأحد الشيتين على ما هو الأصل فيها فتدبر وجمع ضمير «يأتوا ويخافوا» على ما قيل لأن المراد ما يعم الشاهدين المذكورين وغيرهما من بقية الناس، والظرف بعد متعلق بترد كما هو الظاهر. وجوز السمين - وهو ضعيف - أن يكون متعلقا بمحذوف وقع صفة لايمان *

(وَاتَّقُوا اللَّهَ) في مخالفة أحكامه التي من جملة ما ذكر، والجملة على ما قيل عطف على مقدر أي احفظوا

أحكام الله سبحانه واتقوا (وَاسْمَعُوا) سمع إجابة وقبول جميع ما تؤمرون به (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ٨٠) تذييل لما تقدم، والمراد بأن لم تتقوا وتسمعوا كنتم فاسقين خارجين عن الطاعة والله تعالى لا يهدي القوم

الخارجين عن طاعته إلى ما ينفعهم أو إلى طريق الجنة، وقوله سبحانه: (يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ) قيل ظرف لقوله عز وجل: «لا يهدي» ، ونظر فيه الحلبي من حيث أنه سبحانه لا يهديهم مطلقا لا في ذلك اليوم ولا في الدنيا وهذا احتمال ذكره الزمخشري، ونقل عن المغربي أيضا وهو ظاهر على تقدير أن يكون المراد لا يهديهم إلى طريق الجنة، وفيه مراعاة لمذهب الاعتزال من أن نفي الهداية المطلقة لا يجوز على الله جل وعلا ولذلك خصص المهدي إليه، وقيل: إنه بدل من مفعول «واتقوا» فهو حينئذ مفعول لا ظرف *

وتعقبه أبو حيان بأن فيه بعداً لطول الفصل بالجملة، وقال الحلبي: لا بعد فإن هاتين الجملتين من تمام معنى الجملة الأولى وهو عند القائمين بالبديلة بدل اشتمال. وتعقب ذلك العلم العراقي بأن الانصاف أن بدل الاشتمال هنا ممتنع لأنه لا بد فيه من اشتمال البدل على المبدل منه أو بالعكس وهنا يستحيل ذلك ولهذا قال الحلبي: لا بد في هذا الوجه من تقدير مضاف يصح، والمراد اتقوا عقاب الله يوم وحينئذ يصح انتصاب اليوم على الظرفية، وقال المحقق التفتازاني: وجه بدل الاشتمال ما بينهما من الملازمة بغير الكلية والبعضية بطريق اشتمال المبدل منه على البدل لا كاشتمال الظرف على المظروف بل بمعنى أن ينتقل الذهن إليه في الجملة ويقتضيه بوجه إجمالي مثلا إذا قيل اتقوا الله يتبادر الذهن منه إلى أنه من أي أمر من أموره وأي يوم من أيام أفعاله يجب الاتقاء أيوم جمعه سبحانه للرسول أم غير ذلك، واعترض بأنه اشترط في ذلك أن لا يكون ظرفية وهذا ظرف زمان لو أبدل منه لا وهم ذلك، وقيل: إنه منصوب بمضمر معطوف على «اتقوا» الخ أي واحذروا أو اذكروا يوم الخ فان تذكير ذلك اليوم الهائل مما يضطرهم إلى تقوى الله تعالى وتلقى أمره بسمع الإجابة، وقيل: منصوب بقوله سبحانه (واسمعوا) محذوف مضاف أي واسمعوا خبر ذلك اليوم * وقيل: منصوب بفعل مؤخر قد حذف للدلالة على ضيق العبارة عن شرحه وبيانه لكامل فظاعة ما يقع فيه كأنه قيل: يوم يجمع الله الرسل الخ يكون من الاحوال والاهوال ما لا يفي ببيانه نطاق المقال، وتخصيص الرسل بالذكر مع أن ذلك يوم مجموع له الناس لا بانه شرفهم واصالتهم والايذان بعدم الحاجة إلى التصريح بجمع غيرهم بناء على ظهور كونهم أتباعا لهم. وقيل ولا يخفى لطفه على بعض الاحتمالات الآتية في الآية: لأن المقام مقام ذكر الشهداء والرسل عليهم الصلاة والسلام هم الشهداء على أهمهم كما يدل على ذلك قوله تعالى: (ونزعنا من كل أمة شهيدا) ففي بيان حالهم وما يقع لهم يوم القيامة وهم من وعظ الشهداء الذين البحث فيهم ما لا يخفى، وبهذا اتصل الآية بما قبلها أتم اتصال، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار اتربية

المهابة وتشديد التهويل (فيقول) لهم (ما ذا أجبتكم) أي في الدنيا حين بلغت الرسالة وخرجتم عن العهدة كما ينبغي عن ذلك العدول عن تصدير الخطاب بهل بلغتكم ، وفي العدول عن ماذا أجاب أممكم ما لا يخفى من الانبياء عن كمال تحقير شأنهم وشدة السخط والغيط عليهم ، والسؤال لتوبيخ أولئك أيضا وإلا فهو سبحانه علام الغيوب . و (ماذا) متعلق بأجبتكم على أنه مفعول مطلق له أي إجابة أجبتكم من قبل أممكم إجابة قبول أو إجابة رد . وقيل : التقدير بما ذا أجبتكم أي بأى شيء أجبتكم على أن يكون السؤال عن الجواب لا الإجابة فحذف حرف الجر وانتصب المجرور . وضعف بأن حذف حرف الجر وانتصاب مجروره لا يجوز إلا في الضرورة كقوله : تمررون الديار ولم تعوجواه وكذا تقديره مجرورا . وقال العوفي : إن (ما) اسم استفهام مبتدأ و (ذا) بمعنى الذى خبره و (أجبتكم) صلته والعائد محذوف أي ما الذى أجبتكم به . واعتراض بأنه لا يجوز حذف العائد المجرور إلا إذا جر الموصول بمثل ذلك الحرف الجار واتحد متعلقاها ، وغاية ما أجابوا به عن ذلك أن الحذف وقع على التدرج وهو كما ترى (قالوا) استئناف مبنى على سؤال نشأ من سوق الكلام كأنه قيل : فماذا يقول الرسل عليهم الصلاة والسلام حينئذ ؟ فقيل : يقولون (لا علم لنا) والتعبير بالماضى للدلالة على التقرر والتحقق كنفخ في الصور وغيره ، ونفى العلم عن أنفسهم مع علمهم بما ذا أجيبوا كما تدل عليه شهادتهم عليهم الصلاة والسلام على أنهم هنالك حسبا نطقت به بعض الآيات ليس على حقيقته بل هو كناية عن إظهار التشكي والالتجاء إلى الله تعالى بتفويض الأمر كله إليه عز شأنه *

وقال ابن الأنباري : إنه على حقيقته لكنه ليس لنفى العلم بما ذا أجيبوا عند التبليغ ومدة حياتهم عليهم الصلاة والسلام بل بما كان في عاقبة الأمر وماخره الذى به الاعتبار . واعتراض بانهم يرون آثار سوء الخاتمة عليهم فلا يصح أيضا نفي العلم بحالهم وبما كان منهم بعد مفارقتهم لهم . وأجيب بأن ذلك إنما يدل على سوء الخاتمة وظهور الشقاوة في العاقبة لا على حقيقة الجواب بعد الانبياء عليهم الصلاة والسلام فلعلمهم أجابوا إجابة قبول ثم غلبت عليهم الشقاوة . وتعقب بأنه من المعلوم أن ليس المراد بما ذا أجبتكم نفس الجواب الذى يقولونه أو الإجابة التى تحدث منهم بل ما كانوا عليه في أمر الشريعة من الامتثال والانقياد أو عكس ذلك . وفي رواية عن الحسن أن المراد لا علم لنا كعلمك لانك تعلم باطنهم ولسنا نعلم ذلك وعليه مدار فلك الجزاء ، وقيل : المراد من ذلك النفي تحقيق فضيحة أممهم أي أنت أعلم بحالهم منا ولا يحتاج إلى شهادتنا . وأخرج الخطيب في تاريخه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد نفي العلم نظرا إلى خصوص الزمان وهو أول الأمر حين تزفر جهنم فتجثو الخلائق على الركب وتنهمل الدموع وتبلغ القلوب الحناجر وتطيش الأحلام وتذهل العقول ثم انهم يجيئون في ثانی الحال وبعد سكون الروع واجتماع الحواس وذلك وقت شهادتهم على الأمم ، وبهذا أجاب رضى الله تعالى عنه نافع بن الأزرق حين سأله عن المناقاة بين هذه الآية وما أثبت الله تعالى لهم من الشهادة على أممهم في آية أخرى . وروى أيضا عن السدى . والسكبي . ومجاهد وهو اختيار الفراء وأنكره الجبائي ، وقال : كيف يجوز القول بذهولهم من هول يوم القيامة مع قوله سبحانه (لا يحزنهم الفزع الأكبر) وقوله عز وجل : (لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) وقد نقل ذلك عنه الطبرسي ثم قال : ويمكن أن يجاب عنه بان الفزع الأكبر دخول النار . وقوله سبحانه : (لا خوف

عليهم) إنما هو كالبشارة بالنجاة من أهوال ذلك اليوم مثل ما يقال للمريض لا بأس عليك ولا خوف *
وقيل: إن ذلك الذم لم يكن لخوف ولا حزن وإنما هو من باب العموم في بحار الاجلال لظهور آثار
تجلى الجلال. واعترض شيخ الاسلام على ما تقدم بأن قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ ١٠٩﴾
في موضع التعليل ولا يلائم ما ذكر. و(علام) صيغة مبالغة والمراد الكامل في العلم. و(الغيوب) جمع غيب
وجمع وإن كان مصدرا على ما قال السمين لاختلاف أنواعه وإن أريد به الشيء الغائب أو قلنا إنه مخفف
غيب فالأمر واضح. وقرئ (علام) بالنصب على أن الكلام قد تم عند (إنك أنت) ونصب الوصف على المدح
أو النداء أو على أنه بدل من اسم إن، ومعنى (إنك أنت) إنك الموصوف بصفاتك المعروفة، والكلام على
طريقه * أنا أبو النجم. وشعري شعري *

وقرأ أبو بكر، وحمزة (الغيوب) بكسر الغين حيث وقع وقد سمع في كل جمع على وزن فعول كبيوت
كسر أوله لئلا يتوالى ضممتان وواو ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ﴾ بدل من «يوم يجمع الله الرسل» وقد نصب
باضمار اذكر، وقيل: في محل رفع على معنى ذلك إذ وليس بشيء، وصيغة الماضي لما مر آتفا من الدلالة على
تحقق الوقوع، والمراد بيان ما جرى بينه تعالى وبين فرد من الرسل المجموعين على التفصيل إثر بيان ما جرى
بينه عز وجل وبين الكل على وجه الاجمال ليكون ذلك كالأتموزج على تفاصيل أحوال الباقين، وتخصيص
عيسى عليه السلام بالذكر لما أن شأنه عليه الصلاة والسلام متعلق بكل فريقى أهل الكتاب المفرطين
والمفرطين الذين نعت هذه السورة الكريمة جنباياتهم فتفصيله أعظم عليهم واجاب لحسراتهم، واطهار الاسم
الجليل لما مر. و(عيسى) مبنى عند الفراء ومتابعيه إما على ضمة مقدرة أو على فتحة كذلك اجراء له مجرى
يازيد بن عمرو في جواز ضم المنادى وفتحه عند الجمهور، وهذا إذا أعرب ابن صفة لعيسى، أما إذا أعرب
بدلا أو بيانا فلا يجوز تقدير الفتحه اجماعا كما بين في كتب النحو، و«على» في قوله تعالى:

﴿إِذْ كُرْنَا نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ﴾ متعلقة بنعمتى جعل مصدرا أى اذكر إنعامى أو بمحذوف وقع
حالا من نعمة ان جعل اسمها أى اذكر نعمتى كأنه عليك الخ، وعلى التقديرين يراد بالنعمة ما هو فى ضمن المتعدد،
وليس المراد كما قال شيخ الاسلام بأمره عليه السلام يومئذ يذكر النعمة المنتظمة فى سلك التعديد تكليفه
عليه السلام بشكرها والقيام بما وجبها ولات حين تكليف مع خروجه عليه السلام عن عهد الشكر فى أوامره
أى خروج بل إظهار أمره عليه السلام بتعداد تلك النعم حسبا بينه الله تعالى اعتدادا بها وتلذذا بذكرها على
رؤوس الأشهاد وليكون حكاية ذلك على ما أنبأ عنه النظم الكريم توبيخا للكفرة من الفريقين المختلفين فى
شأنه عليه السلام افراطا وتفريطا وإبطالا لقولهما جميعا ﴿إِذْ أَيْدَتُكَ﴾ ظرف لنعمتى أى اذكر
إنعامى عليكما وقت تأيسدى لكما أو حال منها أى اذكرها كأنه وقت ذلك، وقيل: بدل اشتغال منها
وهو فى المعنى تفسير لها *

وجوز أبو البقاء أن يكون مفعولا به على السعة، وقرئ «أيدتك» بالمدروزة عند الزمخشري أفعلتك
وعند ابن عطية فاعلتك، قال أبو حيان: ويحتاج إلى نقل مضارعه من كلام العرب فان كان يؤيد فهو فاعل

وإن كان يؤيد فهو أفعل ومعناه ومعنى أيد واحد ، وقيل: معناه بالمد القوة وبالتشديد النصر وهما - كما قيل - متقاربان لأن النصر قوة (بُروح القدس) أي جبريل عليه السلام أو الكلام الذي يحيى به الدين ويكون سبباً للطهر عن أضرار الآثام أو تحيي بها الموتى أو النفوس حياة أبدية أو نفس روحه عليه السلام حيث أظهرها سبحانه وتعالى روحاً مقدسة طاهرة مشرقة نورانية علوية ، وكون هذا التأيد نعمة عليه عليه الصلاة والسلام مما لا يخفاء فيه ، وأما كونه نعمة على والدته فلما ترتب عليه من براتها مما نسب إليها وحاشاها وغير ذلك * (تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ) أي طفلاً صغيراً ، وما في النظم الكريم أبلغ من التصريح بالطفولية وأولى لأن الصغير يسمى طفلاً إلى أن يبالغ الحلم فلذا عدل عنه ، والظرف في موضع الحال من ضمير «تكلّم» • وجوز أن يكون ظرفاً للفعل . والجملة إما استئناف مبين لتأييده عليه الصلاة والسلام أو في موضع الحال من الضمير المنصوب في «أيدتك» كما قال أبو البقاء . والمهد معروف . وعن الحسن أن المراد به حجر أمه عليهما السلام ، وأنكر النصارى كلامه عليه الصلاة والسلام في المهد وقالوا إنما تكلم عليه السلام أو أن ما يتكلم الصبيان . وقد تقدم مع جوابه •

وقوله تعالى : (وَكَهَلًا) للايزان على ما قيل بعدم تفاروت كلامه عليه الصلاة والسلام طفولية وكهولة لأن كلا منهما آية فان التكلم في الكهولة معهود من كل أحد . وقال الامام : إن الثاني أيضاً معجزة مستقلة لأن المراد تكلم الناس في الطفولية وفي الكهولة حين تنزل من السماء لأنه عليه الصلاة والسلام حين رفع لم يكن كهلاً . وهذا مبنى على تفسير الكهل بمن وخطه الشيب ورأيت له بحالة أو من جاوز أربعاً وثلاثين سنة إلى إحدى وخمسين وعيسى عليه الصلاة والسلام رفع وهو ابن ثلاث وثلاثين قيل وثلاثة أشهر وثلاثة أيام • وقيل : رفع وهو ابن أربع وثلاثين وما صح أنه عليه الصلاة والسلام وخطه الشيب ، وأما لو فسر بمن جاوز الثلاثين فلا يتأتى هذا القول كما لا يخفى •

وقال بعض: الأولى أن يجعل «وكهلاً» تشبيهاً بليغا أي تكلمهم كأننا في المهد وكأننا كالكلب . وأنت تعلم أن أخذ التشبيه من العطف لا وجه له وتقدير الكاف تكلف (وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ) عطف على «إذ أيدتك» أي واذكر نعمتي عليك وقت تعليمي لك من غير معلم (الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) أي جنسهما ، وقيل : الكتاب الخط والحكمة الكلام المحكم الصواب (وَالْتَوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ) خصاً بالذكريات لظهور الشرفهما على الأول • (وَإِذْ تَخَاقُ) أي تصور (مِنَ الطَّيْنِ) أي جنسه (كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ) أي هيئة مثل هيئته (بِإِذْنِي فَتَنفَخُ فِيهَا) أي في تلك الهيئة المشبهة (فَتَكُونُ) بعد نفخك من غير تراخ (طَيْرًا بِإِذْنِي) أي حيواناً يطير كسائر الطيور وقرأ نافع . ويعقوب (طائراً) وهو إما اسم مفرد وإما اسم جمع كما قرأ وسامر •

(وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي) عطف على «تخلق» وقوله سبحانه: (وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي) عطف على «إذ تخلق» أعيدت فيه «إذ» كما قيل لكون إخراج الموتى من قبورهم لاسيما بعد ما صاروا رمياً معجزة (٢-٨-ج-٧- تفسير روح المعاني)

باهرة حرية بتذكير وقتها صريحا . وما في النظم الكريم أبلغ من تحي الموتى فلذا عدل عنه اليه . وقد تقدم الكلام في بيان من أحياهم عليه الصلاة والسلام مع بيان ما ينفعك في هذه الآية في سورة مال عمران *
 وذكر «بأذني» هنا أربع مرات وثمة مرتين قالوا : لأنه هنا للامتنان وهناك للاخبار فناسب هذا التكرار هنا
 ﴿وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ﴾ يعني اليهود حين هموا بقتله ولم يتمكنوا منه .

﴿إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ أي المعجزات الواضحة بما ذكر وما لم يذكر وهو ظرف لكففت مع اعتبار قوله تعالى : ﴿فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (١٩) وهو مما يدل على أنهم قصدوا اغتياله عليه الصلاة والسلام المحوج إلى الكف أي كففتهم عنك حين قالوا ذلك عند مجيئك إليهم بالبينات، ووضع المرصول موضع ضميرهم لذهمهم بما في حين الصلة. فكلمة من بيانية وهذا إشارة إلى ما جاء به . وقرأ حمزة . والكسائي «إلا ساحر» فلاشارة إلى عيسى عليه الصلاة والسلام ، وجعل الاشارة اليه على القراءة الأولى وتأويل السحر بساحر لتوافق القراءتان لاحاجة اليه ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ﴾ أي أمرتهم في الانجيل على لسانك أو أمرتهم على السنة رسلي . وجاء استعمال الوحي بمعنى الأمر في كلام العرب كما قال الزجاج وأنشد :

الحمد لله الذي استقلت بأذنه السماء واطمات أوحى لها القرار فاستقرت

أي أمرها أن تقر فامتثلت ، وقيل : المراد بالوحي اليهم الهامه تعالى إليهم كما في قوله تعالى : «وأوحى ربك إلى النحل» «وأوحينا إلى أم موسى» وروى ذلك عن السدي . وقاعدة . وإنما لم يترك الوحي على ظاهره لأنه مخصوص بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام والحواريون ليسوا كذلك ، وقد تقدم المراد بالحواريين .
 وأن قوله تعالى ﴿إِنْ آمَنُوا بِى وَبِرَسُولِى﴾ مفسرة لما في الإيحاء من معنى القول ، وقيل : مصدرية أي بأن آمنوا الخ . وتقدم الكلام في دخولها على الأمر . والتعرض لعنوان الرسالة للتنبية على كيفية الايمان به عليه الصلاة والسلام والرمز إلى عدم إخراجهم عليه الصلاة والسلام عن حده خطأ ورفعنا ﴿قَالُوا آمَنَّا﴾ طبق ما أمرنا به ﴿وَأَشْهَدُ بَأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (١١١) مخلصون في إيماننا أو منقادون لما أمرنا به *

﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ﴾ منصوب باذكر على أنه ابتداء كلام لبيان ما جرى بينه عليه الصلاة والسلام وبين قومه منقطع عما قبله كما يشير اليه الاظهار في مقام الاضمار *
 وجوز أن يكون ظرفا لقالوا وفيه على ما قيل حينئذ . تنبيه على ان ادعاهم الاخلاص مع قولهم ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ لم يكن عن تحقيق منهم ولا عن معرفة بالله تعالى وقدرته سبحانه لانهم لو حققوا وعرفوا لم يقولوا ذلك اذ لا يليق مثله بالمومن بالله عز وجل . وتعقب هذا القول الحلبي بأنه خارق للاجماع . وقال ابن عطية : لا خلاف أحفظه في أنهم كانوا مؤمنين . وأيد ذلك بقوله تعالى : (فمن يكفر بعد منكم) وبأن وصفهم بالحواريين ينافي أن يكونوا على الباطل وبأن الله تعالى أمر المؤمنين بالتشبه بهم والاقتراب بسنتهم في قوله عز من قائل : (كونوا أنصار الله) الآية . وبأن رسول الله ﷺ مدح الزبير «إن لكل نبي حواريًا وإن حواري الزبير» والتزام القول بأن الحواريين فرقتان مؤمنون وهم خالصة عيسى عليه الصلاة والسلام

والمأمور بالتشبه بهم وكافرون وهم أصحاب المائدة . وسؤال عيسى عليه الصلاة والسلام نزول المائدة وانزالها ليلزمهم الحجة يحتاج إلى نقل ولم يوجد . ومن ذلك أجيب عن الآية بأجوبة فقيـل : إن معنى «هل يستطيع» هل يفعل كما تقول للقادر على القيام : هل يستطيع أن تقوم مبالغـة في التقاضى . ونقل هذا القول عن الحسن * والتعبير عن الفعل بالاستطاعة من التعبير عن المسبب بالسبب إذ هي من أسباب اليجاد . وعلى عكسه التعبير عن ارادة الفعل بالفعل تسمية للسبب الذى هو الارادة باسم المسبب الذى هو الفعل فى مثل قوله تعالى : (إذا قمتم إلى الصلاة) الخ . وقيل : إن المعنى هل يطيع ربك فيستطيع بمعنى يطيع ويطيع بمعنى يجيب . جازا ونقل ذلك عن السدى . وذكر أبو شامة أن النبي ﷺ عاد أبا طالب فى مرض فقال له : يا ابن أخى ادع ربك أن يعافيني فقال : اللهم اشف عمى فقام كأنما نشط من عقال فقال : يا ابن أخى إن ربك الذى تعبد به يطيعك فقال : يا عم وأنت لو أطعته لكان يطيعك أى يجيبك المقصودك وحسن استعماله ﷺ لذلك المشاكلة . وقيل : هذه الاستطاعة على ما تقتضيه الحكمة والارادة فكأنهم قالوا : هل إرادة الله تعالى وحكمته تعلقت بذلك أولاً ؟ لأنه لا يقع شيء بدون تعلقهما به *

واعترض بأن قوله تعالى الآتى : (اتقوا الله ان كنتم مؤمنين) لا يلائمه لأن السؤال عن مثله بما هو من علوم الغيب لا تصور فيه . وقيل : إن سؤالهم اللاطمئنان والتثبت كما قال الخليل عليه الصلاة والسلام : (أرني كيف تحبى الموتى) ومعنى (إن كنتم مؤمنين) إن كنتم كاهنين فى الايمان والاخلاص . ومعنى «نعلم أن قد صدقنا» نعلم علم مشاهدة وعيان بعد ما علمناه علم إيمان وايقان . ومن هذا يعلم ما يندفع به الاعتراض .

وقرأ الكسائى . وعلى كرم الله تعالى وجهه . وعائشة . وابن عباس . ومعاذ . وجماعة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم «هل يستطيع ربك بالتاء خطابا لعيسى عليه الصلاة والسلام ونصب «ربك» على المفعولية» والآكثرون على أن هناك مضافا محذوفا أى سؤال ربك أى هل تسأله ذلك من غير صارف . وعن الفارسى أنه لا حاجة إلى تقدير . والمعنى هل يستطيع أن ينزل ربك بدعائك . وأنت تعلم أن اللفظ لا يودى ذلك فلا بد من التقدير ، والمائدة فى المشهور الخوان الذى عليه الطعام من ماد يميد إذا تحرك أو من مائه بمعنى اعطاه فهى فاعلة إما بمعنى مفعولة كعيشة راضية ، واختاره الأزهري فى تهذيب اللغة أو بجعلها للتمكن مما عليها كأنها بنفسها معطية كقولهم للشجرة المثمرة : مطعمة . وأجاز بعضهم أن يقال فيها ميدة واستشهد عليه بقول الراجز :

وميدة كثيرة الألوان تصنع للجيران والاخوان

واختار المناوى أن المائدة كل ما يمد ويبسط ، والمراد بها السفرة ، وأصلها طعام يتخذه المسافر ثم سمي بها الجلد المستدير الذى تحمل به غالباً كما سميت المزايدة راوية . وجوز أن تكون تسمية الجلد المذكور سفرة لأن له معاليق متى حلت عنه انفرج فاسفر عما فيه . وهذا غير الخوان بضم الخاء وكسرها وهو أنصح ويقال له : اخوان بهمزة مكسورة لأنه اسم لشيء مرتفع يهياً ليؤكل عليه الطعام ، والأكل عليه بدعة لكنه جائز إن خلا عن قصد التكبر . وتطلق المائدة على نفس الطعام أيضاً كما نص عليه بعض المحققين ، و«من السماء» يجوز أن يتعلق بالفعل قبله وأن يتعلق بمحذوف وقع صفة لمائدة أى مائدة كائنة من السماء قاله أى عيسى

عليه الصلاة والسلام لهم حين قالوا ذلك: ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ ﴾ من أمثال هذا السؤال واقتراح الآيات كما قال الزجاج. وعن الفارسي أنه أمر لهم بالتقوى مطلقا. ولعل ذلك لتصير ذريعة لحصول المأمول فقد قال سبحانه: (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) وقال جل شأنه: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة) ﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۙ ﴾ (١١٢) بكال قدرته تعالى وبصحة نبوتى أو كاملين فى الإيمان والاخلاص أو إن صدقتم فى ادعاء الإيمان والاسلام ﴿ قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا ﴾ أكل تبرك. وقيل: أكل تمتع وحاجة. والارادة إما بمعناها الظاهر أو بمعنى المحبة أى نحب ذلك والكلام كما قيل تمهيد عذر وبيان لما دعاهم إلى السؤال أى لسنا نريد من السؤال إزاحة شبهتنا فى قدرته سبحانه على تنزيلها أو فى صحة نبوتك حتى يمدح ذلك فى الإيمان والتقوى ولكن نريد الخ أو ليس مرادنا اقتراح الآيات لكن مرادنا ما ذكره ﴿ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُنَا ﴾ بازدياد اليقين كما قال عطاء ﴿ وَنَعْلَمُ ﴾ علم مشاهدة وعيان على ما قدمناه ﴿ إِنْ قَدْ صَدَقْتُنَا ﴾ أى أنه قد صدقتنا فى ادعاء النبوة، وقيل: فى أن الله تعالى يجب دعوتنا، وقيل: فيما ادعيت مطلقا ﴿ وَنَكُونُ عَلَيْهِمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ۙ ﴾ (١١٣) عندهم لم يحضرها من بنى اسرائيل ليزداد المؤمنون منهم بشهادتنا طمأنينة وبقينا ويؤمن بسببها كفارهم أو من الشاهدين للعين دون السماء عين للخبر، وقيل: من الشاهدين لله تعالى بالوحدانية ولك بالنبوة •

و(عليها) متعلق بالشاهدين إن جعل اللام للتعريف أو بمحدوف يفسره من الشاهدين إن جعلت موصولة. وجوزنا تفسير ما لا يعمل للعامل، وقيل: متعلق به، وفيه تقديم ما فى حيز الصلة وحرف الجر وكلاهما ممنوعه ونقل عن بعض النحاة جواز التقديم فى الظرف، وعن بعضهم جوازه مطلقا، وجوز أن يكون حالا من اسم كان أى عاكفين عليها. وقرئ (يعلم) بالبناء للمفعول و(تعلم. وتكون) بالتاء والضمير للقلوب •

﴿ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ لما رأى أن لهم غرضا صحيحا فى ذلك، وأخرج الترمذى فى نوادر الأصول وغيره عن سلمان الفارسي رضى الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام لما رأى أن قد أبوا إلا أن يدعو لهم بها قام فلقى عنه الصوف ولبس الشعر الأسود ثم توضأ واغتسل ودخل مصلاة فصلى ماشاء الله تعالى فلما قضى صلاته قام قائما مستقبلا القبلة وصف قدميه حتى استويا فالصق الكعب بالكعب وحاذى الاصابع بالاصابع ووضع يده اليمنى على اليسرى فوق صدره وغض بصره وطأ رأسه خشوعا ثم أرسل عينيه بالبكاء فما زالت دموعه تسيل على خديه وتقطر من أطراف لحيته حتى ابتات الأرض حبال وجهه فلما رأى ذلك دعا الله تعالى فقال: ﴿ اللَّهُمَّ رَبَّنَا ﴾ ناداه سبحانه وتعالى مرتين على ما قيل مرة بوصف الألوهية الجامعة لجميع الكالات وأخرى بوصف الربوبية المنبئة عن الترية إظهارا لغاية التضرع ومبالغة فى الاستدعاء. وإنما لم يجعل نداء واحدا بأن يعرب (ربنا) بدلا أو صفة لأنهم قالوا: إن لفظ (اللهم) لا يتبع وفيه خلاف لبعض النحاة وحذف حرف النداء فى الأول وعوض عنه الميم وكذا فى الثانى إلا أن التعويض من خواص الاسم العجلى أى يا الله يا ربنا ﴿ أَنْزَلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً ﴾ أى خوانا عليه طعام أو سفرة كذلك، وتقديم الظرف على المفعول الصريح لما مر مرارا من الاهتمام بالمقدم والنشويق إلى المؤخر. وقوله سبحانه وتعالى ﴿ مَنْ السَّمَاءِ ﴾

متعلق إما بانزل أو بمحذوف وقع صفة لمائدة أى كائنه من السماء، والمراد بها إما المحل المعهود وهو المتبادر من اللفظ وإما جهة العلو، ويؤيد الأول ما أخرجه ابن حميد. وابن أبي حاتم عن عمار بن ياسر أن المائدة التي نزلت كان عليها من ثمر الجنة وكذا روى عن وهب بن منبه .

ويؤيد الثاني ما روى عن سليمان الفارسي من خبر طويل أن المائدة لما نزلت قال شمعون رأس الحوارين لعيسى عليه الصلاة والسلام: يا روح الله وكلتته أمر طعام الدنيا هذا أم من طعام الجنة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: أما أن لكم أن تعتبروا بما ترون من الآيات وتنتهوا عن تنقيير المسائل ما أخوفني عليكم أن تعاقبوا بسبب هذه الآية فقال شمعون: لا وإله إسرائيل ما أردت بها سوى ابن الصديقة فقال عيسى عليه الصلاة والسلام. ليس شئ مما ترون عليها من طعام الجنة ولا من طعام الدنيا إنما هر شئ ابتدعه الله تعالى في الهواء بالقدره الغالبة القاهرة فقال له كـ فكان في أسرع من طرفه عين فكلوا مما سألتهم باسم الله واحمدوا عليه ربكم يمدكم منه ويزدكم فانه بديع قادر شاكر، وقوله تعالى (تكون لنا عيداً) صفة «مائدة» و«لنا» خبر كان و«عيداً» حال من الضمير في الظرف أو في (تكون) على رأي من يجوز إعمالها في الحال، وجوز أن يكون «عيداً» الخبر و«لنا» حينئذ ما حال من الضمير في «تكون» أرحال من (عيداً) لانه صفة له قدمت عليه، والعيد العائد مشتق من المود ويطلق على الزمان المعهود لعوده في كل عام بالفرح والسرور، وعليه فلا بد من تقدير مضاف، والمعنى يكون نزولها لنا عيداً، ويطلق على نفس السرور العائد وحينئذ لا يحتاج إلى التقدير، وفي الكلام لاطافة لا تخفى، وذكر غير واحد ان العيد يقال لكل ما عاد عليك في وقت، ومنه قول الاعشى:

فواكبدى من لاجع الحب والهوى إذا اعتاد قلبي من أميمة عيدها

وهو واوى كأي نبي عنه الاشتقاق ولكنهم قالوا في جمعه: أعياد وكان القياس أعواد لأن الجموع ترد الاشياء إلى أصولها كراهة الاشتباه. كما قال ابن هشام. بجمع عود، ونظر ذلك الحريري بقولهم. هو أليط بقاي منك أى الصق حبابه فان أصله الواو لكن قالوا ذلك ليفرق بينه وبين قولهم. هو ألوط من فلان، ولا يخفى أن هذا يخالف لما ذكره محققو أهل اللغة، وعن الكسائي يقال. لاط الشئ بقلبي يلوطن ويبيط وهو ألوط وأليط، ثم انهم إنما لم يعكسوا الامر في جمع عود وعيد فيقولوا في جمع الاول أعياد وفي جمع الثاني أعواد مع حصول التفرقة أيضا اعتبارا على ما قيل للاخف في الاكثر استعمالا مع رعاية ظاهر المفرد، وقرأ عبد الله «تكن» بالجزم على جواب الامر (لأولنا وما آخرا) أى لاهل زماننا ومن يجي بعدنا. روى أنه نزلت يوم الاحد فلذلك اتخذته النصارى عيداً، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أن المعنى يأكل منها أول الناس وآخرهم، والجار والمجرور عند بعض بدل من الجار والمجرور اعنى «لنا»، وقال أبو البقاء. إذا جعل «لنا» خبراً أو حالاً فهو صفة لعيدا وإن جعل صفة له كان هو بدلا من الضمير المجرور باعادة الجار، وظاهره أن المبدل منه الضمير لكن أعياد الجار لأن البدل في قوة تكرار العامل، وهو تحكم لأن الظاهر كما أشير اليه ابدال المجموع من المجموع، ثم ان ضمير الغائب يبدل منه وأما ضمير الحاضر فأجازه بعضهم مطلقا وأجازه آخرون كذلك، وفصل قوم فقالوا إن أفاد توكيدا واحاطة وشمولا جاز والامتنع .

واستظهر بعضهم على قول الخبر أن يكون «لنا» خبراً أى قوتاً أو نافعاً لنا. وقرأ زيد. وابن محيصن .

والجحدري «لاولانا وأخرانا» بتأنيث الأول والآخر باعتبار الأمة والطائفة ، وكون المراد بالأولى والآخرة
الدار الأولى أى الدنيا والدار الآخرة أى الآخرة مما لا يكاد يصح ﴿وَأَيَّةٌ﴾ عطف على «عيدا»، وقوله سبحانه
وتعالى : ﴿مَنْكَ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة له أى آية كائنة منك دالة على كمال قدرتك وصحة نبوتى
﴿وَأَرْزُقْنَا﴾ أى الشكر عليها على ما حكى عن الجبائى أو المائدة على ما نقل عن غير واحد، والمراد بها حينئذ كاقيل - ما على
الخوان من الطعام أو الأعم من ذلك وهذه ولعله الأولى ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ١١٤﴾ تذييل جار مجرى
التعليل أى خير من يرزق لأنه خالق الرزق ومعطيه بلا ملاحظة عوض *

﴿قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزَّلُهَا عَلَيْكُمْ﴾ مرات عديدة كما نبىء عن ذلك صيغة التفعيل ، وورود الاجابة منه تعالى
كذلك مع كون الدعاء منه عليه الصلاة والسلام بصيغة الافعال لاظهار كمال اللطف والاحسان مع ما فيه من
مراعاة ما وقع فى عبارة السائلين ، وفى تصدير الجملة بكلمة التحقيق وجعل خبرها اسما تحقيق للوعد وإيدان
بأنه سبحانه وتعالى منجزه لا محالة وإشعار بالاستمرار ، وهذه القراءة لاهل المدينة . والشام . وعاصم *
وقرأ الباقون كما قال الطبرسى (منزلها) بالتخفيف ، وجعل الانزال والتنزيل بمعنى واحد ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ

أى بعد تنزيلها حال كونه كائنا ﴿مَنْكُمْ فَأَنِّي أُعَذِّبُهُ﴾ بسبب كفره ذلك ﴿عَذَابًا﴾ هو اسم مصدر بمعنى التعذيب
كالمتاع بمعنى التمتع ، وقيل : مصدر محذوف الزوائد وانتصابه على المصدرية فى التقديرين ، وقيل : منصوب
على التوسع ، والتشبيه بالمفعول به مبالغة كما ينصب الظرف ومعمول الصفة المشبهة كذلك ، وجوز أبو البقاء
أن يكون نصبه على الحذف والايصال ، والمراد بعذاب وهو حينئذ اسم ما يعذب به ، ولا يخفى أن حذف الجار
لا يطرده فى غير أن وإن عند عدم اللبس ، والتنوين للتمظيم أى عذابا عظيما .

وقوله سبحانه وتعالى : ﴿لَا أُعَذِّبُهُ﴾ فى موضع النصب على أنه صفة له . والهاء فى موضع المفعول المطلق
كما فى ظننته زيدا قائما . ويقوم مقام العائد إلى الموصوف كما قيل . ووجه بأنه حينئذ يعود إلى المصدر المفهوم
من الفعل فيكون فى معنى النكرة الواقعة بعد النفي من حيث العموم فيشمل العذاب المتقدم ، ويحصل الربط
بالعموم وأورد عليه أن الربط بالعموم إنما ذكره النحاة فى الجملة الواقعة خبرا فلا يقاس عليه الصفة وجوز أن يكون من قبيل
ضربه ضرب زيد أى عذابا لا أعذب تعذيبا مثله ، وعلى هذا التقدير يكون الضمير راجعا على العذاب المقدم فالربط به .

وقيل : الضمير راجع إلى «من» بتقدير مضافين أى لا أعذب مثل عذابه ﴿أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ ١١٥﴾ أى عالمي زمانهم
أو العالمين مطلقا ، وهذا العذاب إمامى الدنيا ، وقد عذب من كفر منهم بمسخهم قرده وخنازير . وروى ذلك
عن قتادة . وإمامى الآخرة . واليه يشير ما أخرجه أبو الشيخ . وغيره عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال : إن
أشد الناس عذابا يوم القيامة من كفر من أصحاب المائدة . والمنافقون . وآل فرعون . ويدل هذا
على أن المائدة نزلت وكفر البعض بعد *

وأخرج ابن جرير . وغيره عن الحسن . ومجاهد أن القوم لما قيل لهم : «فمن يكفر» النخ قالوا :
لا حاجة لنا بها فلم تنزل . والجمهور على الأول وعليه المعول . فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن
أبي حاتم عن عمار بن ياسر موقوفا ومرفوعا . والوقف أصح قال : أنزلت المائدة من السماء خبزاً

ولما وأمرُوا أن لا يبخونوا ولا يدخروا لغد فخانوا وادخروا فمسخوا قرده وخنازير . وكان الخبز من أرز على ماروى عن عكرمة .

وروى أن عيسى عليه الصلاة والسلام لما سأله قومه ذلك فدعا أنزل الله تعالى عليهم سفرة حرام بين غمامتين غمامة فوقها وغمامة تحتها وهم ينظرون إليها في الهواء منقضة من السماء تهوى اليهم وعيسى عليه الصلاة والسلام يبكي خوفا من الشرط الذى اتخذ عليهم فيها فزال يدعوا حتى استقرت السفرة بين يديه والحواريون حوله يجدون رائحة طيبة لم يجدوا رائحة مثلها قط وخر عيسى عليه الصلاة والسلام والحواريون سجدا شكرا لله تعالى وأقبل اليهود ينظرون اليهم فرأوا ما يغممهم ثم انصرفوا فاقبل عيسى عليه الصلاة والسلام ومن معه ينظرونها فإذا هي مغطاة بمنديل فقال عليه الصلاة والسلام : من أجرؤنا على كشفه رأوثقنا بنفسه وأحسننا بلاء عند ربه حتى نراها ونحمد ربنا سبحانه وتعالى ونأكل من رزقه الذى رزقنا؟ فقالوا : يا روح الله وكلمته أنت أولى بذلك فقام واستأنف وضوا جديدا ثم دخل مصلاه فصلى ركعات ثم بكى طويلا ودعا الله تعالى أن ياذن له فى الكشف عنها ويجعل له ولقومه فيها بركة ورزقا ثم انصرف وجلس حول السفرة وتناول المنديل وقال: بسم الله خير الرازقين وكشف عنها فإذا عليها سمكة ضخمة مشوية ليس عليها بواسير وليس فى جوفها شوك يسيل السمن منها قد نضد حولها بقول من كل صنف غير الكراث وعند رأسها خل وعند ذنبها ملح وحول البقول خمسة أرغفة على واحد منها زيتون وعلى الآخر تمرات وعلى الآخر خمس رمانات ، وفى رواية على واحد منها زيتون وعلى الثانى عسل وعلى الثالث سمن . وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فسأله شمعون عنها وأجابها بما تقدمت روايته *

ثم قالوا له عليه الصلاة والسلام: إنما نحب أن نرى آية فى هذه الآية فقال عليه السلام : سبحانه الله تعالى أما اكتفيتم ثم قال : باسمكة عودى باذن الله تعالى حية كما كنت فاحياها الله تعالى بقدرته فاضطربت وعادت حية طرية تليظ كما يتليظ الاسد تدور عيناها لها بصيص وعادت عليها بواسير ففرع القوم منها وانحاشوا فقال عليه الصلاة والسلام لهم: ما لكم تسألون الآية فإذا أراكموها ربكم كرهتموها ما أخوفنى عليكم بما تصنعون باسمكة عودى باذن الله تعالى كما كنت مشوية ثم دعاهم إلى الأكل فقالوا : يا روح الله أنت الذى تبدأ بذلك فقال : معاذ الله تعالى يبدأ من طلبها فلما رأوا امتناع نبيهم عليه الصلاة والسلام خافوا أن يكون نزولها سخطة وفى أكلها مثلة فتحاموها فدعا عليه الصلاة والسلام لها الفقراء والزمنى ، وقال : كلوا من رزق ربكم ودعوة نبيكم وأحمدوا الله تعالى الذى أنزلها لكم ليكون مهنتها لكم وعقوبتها على غيركم وافتتحوا كلكم باسم الله واختتموه بحمد الله ففعلوا فأكل منها ألف وثلاثمائة إنسان بين رجل وامرأة وصدروا منها وكل واحد منهم شبعان يتجشى ونظر عيسى عليه السلام والحواريون ما عليها فإذا ما عليها كهيته إذ نزلت من السماء لم ينتقص منه شيء ثم إنها رفعت إلى السماء وهم ينظرون فاستغنى كل فقير أكل منها وبرى كل زمن منهم أكل منها فلم يزلوا اغنياء صحاحا حتى خرجوا من الدنيا وندم الحواريون وأصحابهم الذين أبوا أن يأكلوا منها ندامة سألت منها أشفارهم وبقيت حسرتها فى قلوبهم ، وكانت المائدة إذا نزلت بعد ذلك أقبات بنو اسرائيل إليها من كل مكان يسمعون فزاحم بعضهم بعضا الاغنياء والفقراء والنساء والصغار والكبار والأصحاء والمرضى يركب بعضهم بعضا فلما رأى عيسى عليه الصلاة والسلام ذلك جعلها نوبا بينهم فكانت تنزل يوما ولا تنزل

يوماً فلبثوا في ذلك أربعين يوماً تنزل عليهم غيا عند ارتفاع الضحى فلا تزال موضوعة يؤكل منها حتى إذا قالوا ارتفعت عنهم باذن الله تعالى إلى جو السماء وهم ينظرون إلى ظلها في الأرض حتى توارى عنهم فأوحى الله تعالى إلى عيسى عليه الصلاة والسلام أن اجعل رزقي لليتامى والمساكين والزمى دون الاغنياء من الناس فلما فعل الله تعالى ذلك ارتاب بها الاغنياء وغمصوا ذلك حتى شكوا فيها في أنفسهم وشككوا فيها الناس وأذاعوا في أمرها القبيح والمنكر وأدرك الشيطان منهم حاجته وقذف وسواسه في قلوب المرتابين فلما علم عيسى عليه السلام ذلك منهم قال : هلكتم وإله المسيح سألتكم نبيكم أن يطلب المائدة لكم إلى ربكم فلما فعل وأنزلها عليكم رحمة ورزقا وأراكم فيها الآيات والعبر كذبتكم بها وشككتكم فيها فابشروا بالعذاب فإنه نازل بكم إلا أن يرحمكم الله تعالى وأوحى الله تعالى إلى عيسى عليه الصلاة والسلام إنى آخذ المكذبين بشرطى وإنى معذب منهم من كفر بالمائدة بعد نزولها عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين فلما أمسى المرتابون وأخذوا مضاجعهم في أحسن صورة مع نسائم آمنين وكان آخر الليل مسخهم الله تعالى خنازير وأصبحوا يتبعون الاقدار في الكناسات *

وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أن عيسى عليه الصلاة والسلام قال لبنى اسرائيل : هل لكم أن تصوموا ثلاثين يوماً ثم تسألوه فيعطىكم ما سألتم فإن أجر العامل على من عمل له ففعلوا ثم قالوا : يا معلم الخير قلت لنا : إن أجر العامل على من عمله وأمرتنا أن نصوم ثلاثين يوماً ففعلنا ولم نكن نعمل لأحد ثلاثين يوماً إلا أطعمنا (فهل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء) إلى قوله تعالى : « أحداً من العالمين » فأقبلت الملائكة تطير بمائدة من السماء عليها سبعة أحوات وسبعة أرغفة حتى وضعتها بين أيديهم فاكل منها آخر الناس كما أكل أولهم . وجاء عنه أن المائدة كانت تنزل عليهم حيث نزلوا ، وعن وهب بن منبه أن المائدة كان يقعد عليها أربعة آلاف فإذا أكلوا شيئاً أبدل الله تعالى مكانه مثله فلبثوا بذلك ما شاء الله عز وجل (وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ) عطف على (إذ قال الحواريون) منصوب بما نصبه من الفعل المضمر أو بمضمر مستقل معطوف على ذلك . وصيغة الماضي لما مضى . والمراد يقول له عليه الصلاة والسلام : (أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ الْهَيْبِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) يوم القيامة توبيخاً للكفرة وتبكيته لهم باقراره عليه الصلاة والسلام على رؤس الاشهاد بالعبودية وأمرهم بعبادته عز وجله وقيل : قاله سبحانه له عليه الصلاة والسلام في الدنيا وكان ذلك بعد الغروب فصلى عليه الصلاة والسلام المغرب ثلاث ركعات شكراً لله تعالى حين خاطبه بذلك ، وكان الأولى لتبني الألوهية عن نفسه . والثانية لتبنيها عن أمه . والثالثة لإثباتها لله عز وجل . فهو عليه الصلاة والسلام أول من صلى المغرب ولا يخفى أن ما سيأتى إن شاء الله تعالى في الآيات يأتى ذلك ولا يصح أيضاً خبر فيه . ثم انه ليس مدار أصل الكلام عند بعض المحققين أن القول متيقن والاستفهام لتعيين القائل كما هو المتبادر من إيلاء الهمزة المبتدأ على الاستعمال المشهور وعليه قوله تعالى (أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بآلِهَتِنَا) ونحوه بل على أن المتيقن هو الاتخاذ . والاستفهام لتعيين أنه بامرٍ عليه الصلاة والسلام أو امرٍ من تلقاء أنفسهم كما في قوله تعالى . (أَنْتُمْ أَضَلَّتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ) وقال بعض : لما كان القول قد وقع من رؤسائهم في الضلال كان مقرراً كالاتخاذ فالاستفهام لتعيين

من صدر منه فلذا قدم المسند اليه ، وقيل : التقديم لتقوية النسبة لانها بعيدة عن القبول بحيث لا تتوجه نفس السامع إلى أن المقصود ظاهرها حتى يجيب على طبقه فاحتاجت إلى التقوية حتى يتوجه اليها المستفهم عنها ، وفيه كمال توبيخ الكفرة بنسبة هذا القول اليه ، وفي قوله (اتخذوني وامى) دون واتخذوني ومريم توبيخ على توبيخ كأنه قيل : أنت قلت ما قلت مع كونك مولودا وأمك والدة والاله لا يلد ولا يولد •

وأنت تعلم أن في ندائه عليه الصلاة والسلام على الكيفية المذكورة اشارة إلى ابطال ذلك الاتخاذ. ولام (للناس) للتبليغ، والاتخاذ امام تعدل اثنين فالياء مفعوله الاول و(الهي) مفعوله الثاني وامامتعد لواحد فالهين حال من المفعول و(من دون الله) حال من فاعل الاتخاذ أى متجاوزين الله تعالى أوصفة لاهين أى كائين من دون الله تعالى أى غيره منضمما اليه سبحانه. فإله تعالى اله وهما بزعم الكفرة الهان فالمراد اتخاذهما بطريق اشتراكهما معه عز وجل . وهذا كما في قوله تعالى: (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله) إلى قوله سبحانه: (سبحانه وتعالى عما يشركون) وأيد ذلك بان التوبيخ والتبكيك إنما يتأتى بذلك • وقال الراغب: إن ظاهر ذلك القول استقلالهما عليهما الصلاة والسلام بالالوهية وعدم اتخاذ الله سبحانه وتعالى معهما الها ولا بد من تاويل ذلك لأن القوم ثلثوا والعياذ بالله تعالى فاما أن يقال: إن من أشرك مع الله سبحانه غيره فقد نفاه معنى لأنه جل شأنه وحده لا شريك له ويكون اقراره بالله تعالى كلا اقرار. وحينئذ يكون (من دون الله) مجازا عن مع الله تعالى أو يقال: إن المراد بمن دون الله التوسط بينهما وبينه عز شأنه فيكون الدون اشارة لقصور مرتبتهما عن مرتبته جل جلاله لانهم قالوا: هو عز اسمه كالشمس وهما كشعاعها •

وزعم بعضهم أن المراد اتخاذهما بطريق الاستقلال. ووجهه أن النصارى يعتقدون أن المعجزات التي ظهرت على يدي عيسى. وأمه عليهما الصلاة والسلام لم يخلقها الله تعالى بل هما خلقاها فصح أنهم اتخذوهما في حق بعض الاشياء الهين مستقلين ولم يتخذوه الها في حق ذلك البعض ، ولا يخفى أن الاول كالمتمعين واليه أشار العلامة ونص على اختياره شيخ الاسلام •

واستشكلت الآية بانه لا يعلم أن أحدا من النصارى اتخذ مريم عليها السلام الها. وأجيب عنه باجوبة . الاول أنهم لما جعلوا عيسى عليه الصلاة والسلام لها لزمهم أن يجعلوا والدته أيضا كذلك لأن الولد من جنس من يلد. فذكر (الهي) على طريق الالزام لهم . والثاني أنهم لما عظموها تعظيم الاله أطلق عليها اسم الاله كما أطلق اسم الرب على الاحبار والرهبان في قوله تعالى: (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) لما أنهم عظموه تعظيم الرب. والثنية حينئذ على حد القلم أحد اللسانين . والثالث أنه يحتمل أن يكون فيهم من قال بذلك. ويعضد هذا القول ما حكاه أبو جعفر الامامى عن بعض النصارى أنه قد كان فيما مضى قوم يقال لهم: المريمية يعتقدون في مريم أنها إله . وهذا كما كان في اليهود قوم يعتقدون أن عزيزا ابن الله عز اسمه وهو أولى الأوجه عندي . وما قرره الزاعم من أن النصارى يعتقدون الخ غير مسلم في نصارى زماننا ولم ينقله أحد ممن يوثق به عنهم أصلا . واطهار الاسم الجليل لكونه في حيز القول المسند إلى عيسى عليه الصلاة والسلام •

(قَالَ) استئناف مبنى على سؤال نشأ من صدر الكلام وهو ظاهر . وفي بعض الآثار أنه عليه الصلاة

والسلام حين يقول له الرب عز وجل ما يقول ترتعد مفاصله وينفجر من أصل كل شعرة من جسده عين من دم خيفة من ربه جات عظمته ، وفي بعضها أنه عليه الصلاة والسلام يرتعد خوفا ولا يفتح له باب الجواب خمسمائة عام ثم يلهمه الله تعالى الجواب بعد فيقول : ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ أى تنزيها لك من أن أقول ذلك أو يقال في حقلك كما قدره ابن عطية ، وقدره بعضهم من أن يكون لك شريك فضلا من أن يتخذ الهان دونك ، وآخرون من أن تبعث رسولا يدعى الوهية غيرك ويدعو إليها ويكفر بنعمتك ، والأول أوفق بسياق النظم الكريم . وسبحان على سائر التقادير - على أحد الأقوال فيه وقد تقدمت - علم للتسبيح وانتصابه على المصدرية ولا يكاد يذكر ناصبه . وفيه من المبالغة في التنزيه من حيث الاشتقاق من السبح وهو الابعاد في الأرض والذهب ، ومن جهة النقل إلى صيغة التفعيل والعدول عن المصدر إلى الاسم الموضوع له خاصة المشير إلى الحقيقة الحاضرة في الذهن واقامته مقام المصدر مع الفعل ما لا يخفى .

وقوله سبحانه : ﴿ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ﴾ استئناف مقرر للتنزيه و مبين المنزه عنه . وما الثانية سواء كانت موصولة أو زكرة موصوفة ، مفعول (أقول) والمراد بها على التقديرين القول المذكور أو ما يعمه وغيره ويدخل فيه القول المذكور دخولا أوليا ، ونصب القول للفردات نحو الجملة والكلام والشعر مما لا شك في صحته كمنصبه الجمل الصريحة فلا حاجة إلى تفسير أقول بأذكر كما يتوهم . واسم ليس ضمير عائد إلى ما و (بحق) خبره ، والجار والمجرور فيما بينهما للتبيين فيتعلق بمحذوف كما في سقيالك . وإيثار ليس على الفعل المنفي على ما يحق لظهور دلالة على استمرار انتفاء الحقيقة وإفادة التأكيد بما في خبره من الباء المطرد زيادتها في خبر ليس * ومعنى (ما يكون لي) أى لا ينبغى ولا يابق وهو أبلغ من لم أقله فلذا أوثر عليه : والمراد لا ينبغى أن أقول قولا لا يحق لي قوله أصلا في وقت من الأوقات ، وجوز أبو البقاء أن يكون (لي) خبر ليس و (بحق) في موضع الحال من الضمير في الجار والعامل فيه ما فيد من معنى الاستقرار . وأن يكون خبر ليس و (لي) صفة حق قدم عليه فصار مفعول له والباء للسببية أى ما ليس يثبت لي بسبب حق . وأن يكون خبر ليس و (لي) صفة حق قدم عليه فصار حالا ، وهذا مخرج على رأى من أجاز تقديم حال المجرور عليه ، وقيل : إن (لي) متعلق بحق وهو الخبر . وهو أيضا مبنى على قول بعض النحاة المجوز تقديم صلة المجرور على الجار . والجههور على عدم الجواز ولا فرق عندهم في المنع بين أن يكون الجار زائدا أو غيره ، وقوله عز وجل : ﴿ إِنْ كُنْتَ قَلْتَهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ﴾ استدلال على برأيه من صدور القول المذكور عنه فان صدوره عنه مستلزم لعلمه به تعالى قطعا والعلم به منتف فينتفى الصدور ضرورة أن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم . واستشككت هذه الجملة بأن المعنى على المضى هنا وأن تقلب الماضى مستقبلا . وأجاب عن ذلك المبرد بأن كان قوية الدلالة على المضى حتى قيل إنها موضوعة له فقط دون الحدث وجعلوه وجها لكونها ناقصة فلا تقدر إن على تحويلها إلى الاستقبال .

وأجاب ابن السراج بأن التقدير إن أقل كنت قلته الخ وكذا يقال فيما كان من أمثال ذلك ، وقد نقل ذلك عثمان بن يعيش وضعفه ابن هشام في تذكرته ، والجمهور على أن المعنى إن صح قولى ودعواى ذلك فقد تبين علمك به ﴿ تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي ﴾ استئناف جار مجرى التعليل لما قبله فقوله جل شأنه : ﴿ وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ بيان

للاواقع وإظهار لتصوره عليه السلام، وللنفس في كلامهم إطلاقات فتطلق على ذات الشيء وحقيقته وعلى الروح وعلى القلب وعلى الدم وعلى الإرادة، قيل: وعلى العين التي تصيب وعلى الغيب وعلى العقوبة. ويفهم من كلام البعض أنها حقيقة في الإطلاق الأولى مجاز فيما عداه، وفسر غير واحد النفس هنا بالقلب، والمراد تعلم معلومي الذي أخفيه في قلبي فكيف بما أعانه ولا أعلم معلومك الذي تخفيه وسلك في ذلك مسلك المشاكلة كما في قوله: قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقيصا

إلا أن مافي الآية كلا اللفظين وقع في كلام شخص واحد ومافي البيت ليس كذلك. وفي الدر المصون أن هذا التفسير مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وحكاه عنه أيضا في مجمع البيان. وفسرها بعضهم بالذات وادعى أن نسبتها بهذا المعنى إلى الله تعالى لا تحتاج إلى القول بالمشاكلة، ومن ذلك قوله تعالى: «كتب ربكم على نفسه الرحمة. واصطنعتك لنفسى. ويحذركم الله نفسه» وقوله صلى الله عليه وسلم: «أقسم ربي على نفسه أن لا يشرب عبد خمرأ ولم يتب إلى الله تعالى منه الا سقاه من طينة الخبال» وقوله عليه الصلاة والسلام: «ليس أحد أحب إليه المدح من الله عز وجل ولا أجل ذلك مدح نفسه» وقوله صلى الله عليه وسلم: «سبحان الله عدد خلقه ورضا نفسه» إلى غير ذلك من الأخبار.

وقال المحقق الشريف في شرح المفتاح. وغيره: إن لفظ النفس لا يطلق عليه تعالى وإن أريد به الذات المشاكلة وليس بشئ لما علمت من الآيات والأحاديث، وادعاء أن مافيها مشاكلة تقديرية كما قيل ذلك في قوله تعالى: (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة) لا يخفى أنه من سقط المتاع فالصحيح المعلوم عليه جواز إطلاقها بمعنى الذات على الله تعالى من غير مشاكلة، نعم قيل: إن لفظ النفس في هذه الآية وإن كان بمعنى الذات لا بد معه من اعتبار المشاكلة لأن لا أعلم مافي ذاتك ليس بكلام مرضى فيحتاج إلى حمله على المشاكلة بأن يكون المراد لا أعلم معلوماتك فغير عنه بلا أعلم مافي نفسك لوقوع التعبير عن تعلم معلومي بتعلم مافي نفسى * وعلى ذلك حمل العلامة الثاني كلام صاحب الكشاف ولا يخفى مافيها، والتحقيق أن الآية من المشاكلة إلا أنها ليست في إطلاق النفس بل في لفظ. (في) فإن مفادها بالنظر إلى مافي نفس عيسى عليه السلام الارتسام والانتقاش ولا يمكن ذلك نظرا إلى الله تعالى. وإلى هذا يشير كلام بعض المحققين ومنه يعلم مافي كتب الأصول من الخبط في هذا المقام، وقال الراغب: يجوز أن يكون القصد إلى نفى النفس عنه تعالى فكأنه قال: تعلم مافي نفسى ولا نفس لك فاعلم مافيها كقول الشاعر:

* ولا ترى الضب بها ينجحر * وهو على بعده مما لا يحتاج إليه. ومثله ما ذكره بعض الفضلاء من أن النفس الثانية هي نفس عيسى عليه السلام أيضا، وإنما أضافها إلى ضمير الله تعالى باعتبار كونها مخلوقة له سبحانه كأنه قال: تعلم مافي نفسى ولا أعلم مافيها (انك أنت علام الغيوب ١١٦) تقرير لمضمون الجملة من منطوقها ومفهومها لمافي من الحصر ومدلوله الاثبات فيقرر «تعلم مافي نفسى» لأن ما انطوت عليه النفوس من جملة الغيوب ويلزمه النفي فيقرر لا أعلم مافي نفسك لأنه غيب أيضا، ومدلول النفي أنه لا يعلم الغيب غيره تعالى شأنه * وقوله تعالى: (ما قلت لهم الا ما أمرتني به) استئناف. كما قال شيخ الاسلام. مسوق لبيان ما صدر عنه عليه السلام قد أدرج فيه عدم صدور القول المذكور عنه على أبلغ وجه وآكده حيث حكم بانتفاء صدور جميع الأقوال

المغايرة للأمور به فدخل فيه انتفاء صدور القول المذكور دخولا أوليا . والمراد عند البعض ما أمرتهم إلا بما أمرتني به إلا أنه قيل: (ما قلت لهم) نزولا على قضية حسن الأدب لئلا يجعل ربه سبحانه ونفسه معا أمرين ومراعاة لما ورد في الاستفهام . ودل على ذلك باقحام أن المفسرة في قوله تعالى: ﴿ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ ﴾ ولا يرد أن الأمر لا يتعدى بنفسه إلى المأمور به الا قليلا كقوله:

* أمرتك الخير فافعل ما أمرت به * فكذا ما أول به لأنه - كما قال ابن هشام - لا يازم من تأويل شئ بشئ أن يتعدى تعديته كما صرحوا به لأن التعدية تنظر إلى اللفظ . نعم قيل في جعل أن مفسرة بفعل الأمر المذكور صلته نحو أمرتك بهذا أن قم نظرا ما في طريق القياس فلأن أحدهما مغن عن الآخر . واما في الاستعمال فلأنه لم يوجد . ونظر فيما ذكر في طريق القياس لأن الأول لا يغني عن الثاني والثاني لا يغني عن الأول وللتفسير بعد الإبهام شأن ظاهر . وادعى ابن المنير أن تأويل هذا القول بالأمر كلفة لا طائل ورامها وفيه نظر .

وجوز إبقاء القول على معناه و(أن اعبدوا) إما خبر لمضمراى هو ان اعبدوا أو منصوب باعنى مقدر ، وقيل : عطف بيان للضمير في (به) ، واعترض بأنه صرح في المغنى بأن عطف البيان في الجوامد بمنزلة النعت في المشتقات فكما أن الضمير لا ينعت لا يعطف عليه عطف بيان ، وأجيب بأن ذلك من المختلف فيه وكثير من النحاة جوزوه وما في المغنى قد أشار شراحه إلى رده ، وقيل : بدل من الضمير بدل كل من كل . ورد الزمخشري في الكشف بأن المبدل منه في حكم التنحية والطرح فيلزم خلو الصلة من العائد بطرحه ، وأجيب عنه بأن المذهب المنصور أن المبدل منه ليس في حكم الطرح مطلقا بل قد يعتبر طرحه في بعض الاحكام كما إذا وقع مبتدأ فان الخبر للبدل نحو زيد عينه حسنة ولا يقال حسن . وقد يقال أيضا : إنه ليس كل مبدل منه كذلك بل ذلك مخصوص فيما إذا كان البدل بدل غلط ، وأجاب بعضهم بأنه وان لزم خلو الصلة من العائد بالطرح لكن لا ضمير فيه لأن الاسم الظاهر يقوم مقامه كما في قوله : * وأنت الذي في رحمة الله اطمع * ولا يخفى أن في صحة قيام الظاهر هنا مقام الضمير خلافا لهم ، وجوز أن يكون بدلا من (ما أمرتني به) ، واعترض بان (ما) مفعول القول ولا بد فيه أن يكون جملة محكية أو ما يؤدي مؤداها أو ما أريد لفظه وإذا كان العبادة بدلا كانت مفعول القول مع أنها ليست واحدا من هذه الامور فلا يقال : ما قلت لهم الا العبادة ، وفي الانتصاف أن العبادة وإن لم تقل فالامر بها يقال وأن الموصولة بفعل الامر يقدر معها الامر فيقال هنا ما قلت لهم : إلا الامر بالعبادة ولا ريب في صحته لأن الامر مقول بل قول على أن جعل العبادة مقولة غير بعيد على طريقة (ثم يعودون لما قالوا) أي الوطن الذي قالوا قولا يتعلق به وقوله تعالى: (ونثرته ما يقول) ونحو ذلك ، وفي الفوائد أن المراد ما قلت لهم الا عبادته أي الزموا عبادته فيكون هو المراد من (ما أمرتني به) ويصح كون هذه الجملة بدلا من ما أمرتني به من حيث انها في حكم المراد لانها مقولة و(ما أمرتني به) مفرد لفظا وجملة معني ولا يخلو عن تعسف ، وجوز ابقاء القول على معناه وأن مفسرة إما لفعل القول أو لفعل الامر ، واعترض بان فعل القول لا يفسر بل يحكى به ما بعده من الجمل ونحوها وبأن فعل الامر مسند إلى الله تعالى وهو لا يصح تفسيره باعبدوا الله ربي وربكم بل باعبدوني أو اعبدوا الله ونحوه ، وأجيب عن هذا بأنه يجوز أن يكون حكاية بالمعنى كأنه عليه السلام حكى معنى قول

الله عز وجل بعبارة أخرى وكان الله تعالى قال له عليه السلام: مرهم بعبادتي أو قال لهم على لسان عيسى عليه السلام: اعبدوا الله رب عيسى وربكم فلما حكاه عيسى عليه السلام قال: (اعبدوا الله ربي وربكم) فكفى عن اسمه الظاهر بضميره كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: (قال عليها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى الذي جعل لكم الأرض مهديا وسلك لكم فيها سبيلا وأنزل من السماء ماء فاخرجنا به أزواجا من نبات شتى) فان موسى عليه السلام لا يقول فاخرجنا بل فاخرج الله تعالى لكن لما حكاه الله تعالى عنه عليه السلام رد الكلام اليه عز شأنه وأضاف الاخراج إلى ذاته عز وجل على طريقة المتكلم لا الحامى وإن كان أول الكلام حكاية.

ومثله قوله تعالى: (ايقولان خلقهن العزيز العليم) إلى قوله سبحانه: (فانشرنا به بلدة ميتا) إلى غير ذلك * وقال أبو حيان: يجوز أن يكون المفسر (اعبدوا الله) ويكون «ربي وربكم» من كلام عيسى عليه السلام على اضمار أعني لا على الصفة لله عز اسمه واعتمده ابن الصائغ وجعله نظير قوله تعالى: (إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله) على رأى. وفي أهالى ابن الحاجب إذا حكى حاك كلاما فله أن يصف المخبر عنه بما ليس في كلام المحكى عنه، واستبعد ذلك الحامى والسفاقي وهو الذى يقتضيه الانصاف.

وقيل على الأول: إن بعضهم أجاز وقوع أن المفسرة بعد لفظ القول ولم يقتصر بها على ما في معناه فيقع حينئذ مفسرا له لكن أنت تعلم أنه لا ينبغي الاختلاف في أنه لا يقترن المقول المحكى بحرف التفسير لأن مقول القول في محل نصب على المفعولية والجملة المفسرة لا محل لها فلعل مراد البعض مجرد الوقوع والتزام أن المقول محذوف وهو المحكى وهذا تفسير له أى ما قلت لهم مقولا فتدبر فقد انتشرت كلمات العلماء هنا *

(وَكَانَتْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا) أى رقيباً أراعى أحوالهم وأحلمهم على العمل به موجب أمرك من غير واسطة ومشاهدا لأحوالهم من إيمان وكفر، و(عليهم) كما قال أبو البقاء: متعلق بشهيداء. لعل التقديم لما مر غير مرة (مَادُمْتُ فِيهِمْ) أى مدة دوامى فيما بينهم (فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي) أى قبضتني بالرفع إلى السماء كما يقال توفيت المال إذا قبضته. وروى هذا عن الحسن وعليه الجمهور.

وعن الجبائى أن المعنى أمتنى وادعى أن رفعه عليه السلام إلى السماء كان بعد موته وإليه ذهب النصارى وقد مر الكلام فى ذلك (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ) أى الحفيظ المراقب فنمت من أردت عصمته عن المخالفة بالارشاد إلى الدلائل والتنبية عايتها بإرسال الرسول وانزال الآيات وخذلت من خذلت من الضالين فقالوا ما قالوا، وقيل: المراد بالرقيب المطلع المشاهد، ومعنى الجملتين إنى مادمت فيهم كنت مشاهدا لأحوالهم فيمكن لى بيانها فلما توفيتني كنت أنت المشاهد لذلك لا غيرك فلا أعلم حالهم ولا يمكننى بيانها، ولا يخفى أن الأول أوفق بالمقام، وقد نص بعض المحققين أن الرقيب والشهيد هنا بمعنى واحد وهو ما فسره به الشهيد أولاً ولكن تفنن فى العبارة ليميز بين الشهيدين والرقيبين لأن كونه عليه الصلاة والسلام رقيباً ليس كالرقيب الذى يمنع ويأزم بل كالشاهد على المشهود عليه ومنعه بمجرد القول وأنه تعالى شأنه هو الذى يمنع منع الزام بالأدلة والبيئات، و(أنت) ضمير فصل أو تأكيد و(الرقيب) خبر كان. وقرئ (الرقيب) بالرفع على أنه خبر أنت، والجملة خبر كان و(عليهم) فى القراءتين متعلق بالرقيب *

وقوله سبحانه: (وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (١٧٧) تذييل مقرر لمضمون ما قبله. وفيه على ما قيل - إيدان بأه سبحانه كان

هو الشهيد في الحقيقة على الكل حين كونه عليه السلام فيما بينهم، و(على) متعلقة بشهيد، والتقديم لمراعاة الفاصلة، وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَعَذَّبْتُمْ فَاتَهُمْ عِبَادُكُمْ﴾ على معنى ان تعذبهم لم يلحقك بتعذيبهم اعتراض لانك المالك المطلق لهم ولا اعتراض على المالك المطلق فيما يفعله بملكه، وقيل: على معنى «إن تعذبهم» لم يستطع أحد منهم على دفع ذلك عن نفسه لانهم عبادك الأرقاء في أسر ملكك وماذا تباع قدرة العبد في جنب قدرة مالك، وقيل: المعنى إن تعذبهم فانهم يستحقون ذلك لانهم عبادك وقد عبدوا غيرك وخالفوا أمرك وقالوا ما قالوا، ونسب ذلك إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهو بعيد عن النظم، نعم لا يبعد أن يكون في النظم إشارة إليه *

﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَانْكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ١١٨﴾ أي فان تغفر لهم ما كان منهم لا يلحقك عجز بذلك ولا استقباح فانك القوي القادر على جميع المقادرات التي من جملتها الثواب والعقاب الحكيم الذي لا يريد ولا يفعل إلا ما فيه حكمة، والمغفرة للكافر لم يعدم فيها وجه حكمة لأن المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول بل متى كان المجرم أعظم جرماً كان العفو عنه أحسن لأنه أدخل في الكرم وإن كانت العقوبة أحسن في حكم الشرع من جهات آخر، وعدم المغفرة للكافر بحكم النص والاجماع لا للامتناع الذاتي فيه ايمنع التردد والتعليق بان *

وقد نقل الامام ان غفران الشرك عندنا جائز. وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا: لأن العقاب حق الله تعالى على المذنب وليس في إسقاطه على الله سبحانه ضرة. وأخرج ابن جرير. وابن أبي حاتم. وأبو الشيخ عن السدي أن معنى الآية إن تعذبهم فتميتهم بنصر انيتهم فيحق عليهم العذاب فانهم عبادك وإن تغفر لهم فتخرجهم من النصرانية وتهديهم إلى الاسلام فانك أنت العزيز الحكيم، وهذا قول عيسى عليه السلام في الدنيا اه *

ولا يخفى أنه مخالف لما يقتضيه السباق والسياق، وقيل: التردد بالنسبة إلى فرقتين، والمعنى إن تعذبهم أي من كفر منهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم وتعف عن آمن منهم فانك الخ وهو بعيد جداً، وظاهر ما قالوه أنه ليس في قوله سبحانه وإن تغفر الخ تعريض بسؤال المغفرة وإنما هو لظاهر قدرته سبحانه وحكمته، ولذا قال سبحانه (العزيز الحكيم) دون الغفور الرحيم مع اقتضاء الظاهر لهما، وما جاء في الاخبار مما أخرجه أحمد في المصنف والنسائي. والبيهقي. في سننه عن أبي ذر قال: «صلى رسول الله ﷺ ليلة نقرأ الآية حتى أصبح يركع بها ويسجد بها (إن تعذبهم فانهم عبادك) الخ فلما أصبح قلت: يا رسول الله ما زالت تقرأ هذه الآية حتى أصبحت قال: إني سألت ربي سبحانه الشفاعة فاعطانيها وهي نائلة إن شاء الله تعالى من لا يشرك بالله تعالى شيئاً» وما أخرجه مسلم. وابن أبي الدنيا في حسن الظن. والبيهقي في الاسماء والصفات. وغيرهم عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما «أن النبي ﷺ تلا قول الله سبحانه في ابراهيم عليه السلام (رب انهن أضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فإنه مني) الآية، وقرله عز وجل في عيسى بن مريم: (إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم) الخ فرفع يديه فقال: اللهم أمي أمي وبني فقال الله جات رحمة: يا جبرائيل اذهب إلى محمد ﷺ فقل له: إنا سنقر عينك في أمك ولا نسوءك» وما أخرجه ابن مردويه عن أبي ذر قال: «قلت للنبي ﷺ بأبي أنت وأمى يا رسول الله قمت الليلة بآية من القرآن يعني بها هذه الآية ومعك قرآن أو فعل هذا بعضنا تال وجدنا عليه قال: دعوت الله

سبحانه لا متى قال : فماذا أجبت؟ قال : أجبت بالذي لو اطاع كثير منهم عليه تر كوا الصلاة قات : أفلا أبشر الناس؟ قال : بلى فقال عمر : يا رسول الله إنك إن تبعث إلى الناس بهذا يتكفروا ويدعوا العبادة فنأداه أن ارجع فرجع « لا يقوم دليلا على أن في الآية تعريضا بطلب المغفرة للكافر إذ لا يبعد منه صلى الله عليه وسلم الدعاء لامته وطلب الشفاعة لهم بهذا النظم لكن لا على الوجه الذي قصده عيسى عليه السلام منه ، ويحتمل أنه صلى الله عليه وسلم اقتبس ذلك من القرآن مؤديا به مقصوده الذي أراده وليس ذلك أول اقتباس له عليه الصلاة والسلام فقد صرح بعض العلماء أن دعاء التوجه عند الشافية من ذلك القبيل والصلاة لا تنافي الدعاء، وما أخرجه مسلم ومن معه ليس فيه أكثر من أن ما ذكر آثار كأم (١) شفقتة صلى الله عليه وسلم على أمته فدعا لهم بما دعا وذلك لا يتوقف على أن في الآية تعريضا لسؤال المغفرة للكافر، ثم ان للعلماء في بيان سر ذكر ذينك الاسمين الجليلين في الآية كلاما طويلا حيث أشكل وجه مناسبتهم لسياق ما قرنا به حتى حكي عن بعض القراء أنه غيرهما اسخافة عقله فكان يقرأ فانك أنت الغفور الرحيم إلى أن حبس وضرب سبع درر، ووقع لبعض الطاعنين في القرآن من الملاحظة أن المناسب ما وقع في مصحف ابن مسعود فانك أنت العزيز الغفور كما نقل ذلك ابن الانباري، وقد علمت أحد توجيهاتهم لذلك * وقيل : إن ذكرهما من باب الاحتراس لأن ترك عقاب الجاني قد يكون اعجز في القدرة أو لاهمال ينافي الحكمة فدفع توهم ذلك بذكرهما ، وفي امالي العز بن عبد السلام أن (العزيز) بعناه هنا الذي لا نظير له، والمعنى وإن تغفر لهم فانك أنت الذي لا نظير لك في غفرانك وسعة رحمتك ، وأنت أولى من رحم وأجدر من غفر وستر الحكيم الذي لا يفعل شيئا الا في مستحقه وهم مستحقون ذلك لفضلك وضعفهم، وهذا ظاهر في أن في الآية تعريضا بطلب المغفرة ولا أظنك تقول به ، وادعى بعضهم انهما متعلقان بالشرطين لا بالثاني فقط، وحينئذ توجه مناسبتهم لاسترة عليه فان له الفعل والترك عزيز حكيم، وذكر أن هذا انصب وأدق واليق بالمقامه

(قَالَ اللَّهُ) كلام مستأنف ختم به حكاية ما حكي اي يقع يوم يجمع الله الرسل عليهم الصلاة والسلام وأشير إلى نتيجه ومآله ، وصيغة الماضي لما تحقق ، والمراد بقول الله تعالى عقيب جواب عيسى عليه السلام مشيرا إلى صدقه ضمن بيان حال الصادقين الذين هو في زهرتهم وبذلك يزول أيضا عنه عليه السلام خوفه من صورة ذلك السؤال لأن ازالته هي المقصودة من القول على ما قيل .

(هَذَا) أي اليوم الحاضر (يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ) أي المستمرين على الصدق في الامور المطلوبة منهم التي معظمها التوحيد الذي نحن بصدده والشرائع والاحكام المتعلقة به من الرسل الناطقين بالحق والصدق الداعين إلى ذلك وبه تحصل الشهادة بصدق عيسى عليه السلام ومن الأمم المصدقين لأولئك الكرام عليهم الصلاة والسلام المقدمين بهم عقدا وعملا وبه يتحقق ترغيب السامعين المقصود بالحكاية في الايمان برسول الله صلى الله عليه وسلم (صدقهم) أي فيما ذكر في الدنيا إذ هو المستتبع للنفع والمجازاة يومئذ ، وقيل : في الآخرة والمراد من الصادقين الامم ومن (صدقهم) صدقهم في الشهادة لانبيائهم بالبلاغ وهو ينفعهم اقيامهم فيه بحق الله تعالى وهو كما ترى ، وقيل : المراد صدقهم المستمر في دنياهم إلى آخرتهم ليتسنى كون ما ذكر شهادة بصدق عيسى عليه السلام فيما قاله جوابا عن السؤال على ما يقتضيه السوق، ويكون النفع باعتبار تحققه في الدنيا

والمطابقة لما يقتضيه السوق باعتبار تقررهِ ووقوع بعض جزئياته في الآخرة، والمستمر هو الأمر الكلي الذي هو الاتصاف بالصدق، ولا يلزم من هذا محذور مدخلية الصدق الاخرى في الجزاء، ولا يحتاج إلى جعل الصدق الاخرى شرطاً في نفع الصدق الديوى والمجازاة عليه، ولعل فيما تقدم غنى عن هذا كما لا يخفى على الناظر، وقيل: المراد من الصادقين النبيون ومن (صدقهم) صدقهم في الدنيا بالتبليغ ويكون مساق الآية للشهادة بصدقه عليه السلام في قوله: «ما قلت لهم إلا ما أمرتني به» وأنت تعلم أن هذا الغرض حاصل على تقدير التعميم وزيادة *

وقيل: المراد من الصدق الصدق في الدنيا إلا أن المراد من الصادقين الامم، والكلام مسوق لرد عرض عيسى عليه السلام المغفرة عليه سبحانه وتعالى كأنه قيل: هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لا غير فلا مغفرة لهؤلاء، ولا يخفى أن التعميم لا ينافي كون الكلام مسوقاً لما ذكر على تقدير تسليم ذلك. واسم الإشارة مبتدأ (يوم) بالرفع وهي قراءة الجمهور خبره. وقرأ نافع وحده (يوم) بالنصب على أنه ظرف لقال (هذا) مبتدأ خبره محذوف أى كلام عيسى عليه السلام أو حق أو نحو ذلك أو ظرف مستقر وقع خبراً به والمعنى هذا الذى مر من جواب عيسى عليه السلام أو السؤال والجواب واقع يوم ينفع، وجوز أن يكون «هذا» مفعولاً به للقول لأنه بمعنى الكلام والقصص أو مفعولاً مطلقاً لأنه بمعنى القول، وقيل: إن «هذا» مبتدأ و«يوم» خبره وهو مبنى على الفتح بناء على أن الظرف مبنى عليه إذا أضيف إلى جملة فعلية وإن كانت معربة وهو مذهب الكوفيين واختاره ابن مالك وغيره، والبصريون لا يجيزون البناء إلا إذا صدرت الجملة المضاف إليها بفعل ماض كقوله: على حين عاتبت المشيب على الصبا، وألحقوا بذلك الفعل المنفى، ويخرجون هذه القراءة على أحد الأوجه السابقة * وقرأ الأعمش (يوم) بالرفع والتنوين على أنه خبر «هذا» والجملة بعده صفة بحذف العائد، وقرأ (صدقهم) بالنصب على أن يكون فاعل (ينفع) ضمير الله تعالى، كما قال أبو البقاء إما مفعول له أى لصدقهم أو منصوب بنزع الخافض أى بصدقهم أو مصدر مؤكد أو مفعول به على معنى يصدقون الصدق كقولك: صدقته القتال، والمراد يحققون الصدق *

(لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا) تفسير للنفع ولذا لم يعطف عليه كأنه قيل: ما لهم من النفع؟ فقيل: لهم نعيم دائم وثواب خالد، وقوله سبحانه: (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) بيان لكونه تعالى أفاض عليهم غير ما ذكر وهو رضوانه عز وجل الذى لا غاية وراه كما ينبىء عن ذلك قوله سبحانه: (وَرَضُوا عَنْهُ) إذ لا شىء أعز منه حتى تمد إليه أعناق الآمال (ذَلِكَ) إشارة إلى نيل رضوانه جل شأنه كما اختاره بعض المحققين أو إلى جميع ما تقدم كما اختاره فى البحر واليه يشير ما روى عن الحسن (الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ١١٩) الذى لا يحيط به نطاق الوصف ولا يوقف على مطالب يدانيه أصلاً (لِلَّهِ الْمُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ) تحقيق للحق وتنبيه بما فيه من تقديم الظرف المفيد للحصر على كذب النصارى وفساد ما زعموه فى حق المسيح وأمه عليهما السلام *

وقيل: استئناف مبنى على سؤال نشأ من الكلام السابق كأنه قيل: من يملك ذلك ليعطيهم إياه؟ فقيل: لله

ملك السموات) الخ فهو المالك والقادر على الاعطاء ولا يخفى بعده. وفي إثارة «ما» على من المختصة بالعقلاء على تقدير تناولها لكل مراعاة. كما قيل - الاصل وإشارة إلى تساوى الفريقين في استحالة الربوبية حسب تساويهما في تحقق الربوبية. وعلى تقدير اختصاصها بغير العقلاء كما يشير إليه خبر ابن الزبيرى رضى الله تعالى عنه تنبيهه على كمال قصورهم من رتبة الألوهية، وفي تغليب غير العقلاء على العقلاء - على خلاف المعروف ما لا يخفى من حط قدرهم (وهو على كل شيء) من الاشياء (قدير ١٣٠) أى مبالغ في القدرة. وفسرها الغزالي بالمعنى الذى به يوجد الشيء متقدرا بتقدير الارادة. والعلم واقعا على وفقهما، وفسر الموصوف بها على الاطلاق بأنه الذى الذى يخترع كل موجود اختراعا ينفرد به ويستغنى به عن معاونة غيره وليس ذلك إلا الله تعالى الواحد القهار. والظرف متعلق بتقدير والتقديم لمراعاة الفاصلة، ولا يخفى ما فى ذكر كبرياء الله تعالى وعزته وقهره وعلوه فى آخر هذه السورة من حسن الاختتام، وأخرج أبو عبيد عن أبي الزاهرية أن عثمان رضى الله تعالى عنه كتب فى آخر المائدة (والله ملك السموات والأرض والله سميع بصير) هـ

(ومن باب الإشارة فى الآيات) (جعل الله الكعبة البيت الحرام) هى عندهم حضرة الجمع المحرمة على الاغيار، وقيل : قلب المؤمن، وقيل : الكعبة المخصوصة لا باعتبار أنها جدران أربعة وسقف بل باعتبار أنها مظهر جلال الله تعالى. وقد ذكروا أنه سبحانه يتجلى منها لعيون العارفين كما يشير إليه قوله عز شأنه على ما فى التوراة « جاء الله تعالى من سينا فاستعلن بساعير وظهر من فاران » « قياما للناس » من موتهم الحقيقى لما يحصل لهم بواسطة ذلك « والشهر الحرام » وهو زمن الوصول أو مراعاة القلب أو الفوز بذلك التجلى الذى يحرم فيه ظهور صفات النفس أو الالتفات إلى مقتضيات القوى الطبيعية أو نحو ذلك « والهـدى » وهى النفس المذبوحة بفناء حضرة الجمع أو الواردات الالهية التى ترد القلب أو ما يحصل للعبد من المنز عند ذلك التجلى « والقلائد » وهى النفس الشريفة المنقادة أو هى نوع مما يحصل للعبد من قبل مولاه يقوده قسرا إلى ترك السوى « ذلك لتعلموا » بما يحصل لكم (أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض وأن الله بكل شيء عليم) أى يعلم حقائق الاشياء فى عالمى الغيب والشهادة وعلمه محيط بكل شيء « قل لا يستوى الخبيث » من النفوس والأعمال والاخلاق والأموال « والطيب » من ذلك (ولو أعجبك كثرة الخبيث) بسبب ملامته للنفس فان الأول موجب للقربة دون الثانى (يا أيها الذين آمنوا) الايمان البرهاني « لا تسألوا » من أرباب الايمان العيانى « عن أشياء غيبية وحقائق لا تعلم إلا بالكشف (إن تبدلكم تسؤمكم) تهلككم لقصوركم عن معرفتها فيكون ذلك سببا لانكاركم والله سبحانه غيور وإنه ليغضب لا وليائه كما يغضب الليث للحرب. وفى هذا - كما قيل - تحذير لاهل البداية عن كثرة سؤلهم من الكاملين عن اسرار الغيب وإرشاد لهم إلى الصحبة مع التسليم « وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن » الجامع للظاهر والباطن المتضمن لما سئلتهم عنه « تبدلكم » بواسطة « ما جعل الله من بحيرة » وهى النفس التى شقت أذنها لسماع المخالفات « ولا سائبة » وهى النفس المطلقة العنان السارحة فى رياض الشهوات « ولا وصيلة » وهى النفس التى وصلت حبال آمالها بعضها ببعض فسوفت التوبة والاستعداد للآخرة « ولا حام » وهو من اشتغل حيننا بالطاعة ولم يفتح له باب الوصول فوسوس اليه الشيطان، (٢ - ١٠ - ج - ٧ - تفسير روح المعانى)

وقال: يكفيك ما فعلت وإيس وراء ما أنت فيه شيء فأرح نفسك فحمى نفسه عن تحمل مشاق المجاهدات * ونقل النيسابورى عن الشيخ نجم الدين المعروف بداية أن البحيرة إشارة إلى الحيدرية والقنلدريية يثقبون آذانهم ويجعلون فيها حلق الحديد ويتركون الشريعة، والسائبة إشارة إلى الذين يضربون فى الأرض خالعين العذار بلا لجام الشريعة وقيد الطريقة ويدعون أنهم أهل الحقيقة، والوصيلة إشارة إلى أهل الإباحة الذين يتصلون بالأجانب بطريق المؤاخاة والاتحاد ويرفضون صحبة الأقارب لأجل العصبية والعناد، والحام إشارة إلى المغرور بالله عز وجل يظن أنه بلغ مقام الحقيقة فلا يضره مخالفة الشريعة، (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله) من الأحكام (وإلى الرسول) لمتابعته (قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا) من الأفعال التي عاشوا بها وماتوا عليها (أولو كان آباؤهم لا يعبدون شيئا) من الشريعة والطريقة (ولا يهتدون) إلى الحقيقة * (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) فاشتغلوا بتزكيتها (لا يضركم من ضل) عما أنتم فيه فأنكر عليكم (إذا اهتديتم) وزكيتم أنفسكم، وإنما ضرر ذلك على نفسه *

وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم) الآيتين لم يظهر للعبد فيه شيء يصلح للتحرير، وقد ذكر النيسابورى فى تطبيقه على ما فى الأنفس ما رأيت الترك له أنفس (يوم يجمع الله الرسل) وهو يوم القيامة الكبرى (فيقول) لهم (ماذا أجبتهم) حين دعوتهم الخلق (قالوا لا علم لنا) بذلك (إنك أنت علام الغيوب) فتعلم جواب ما سألنا، وهذا على ما قيل عند تراكم سطوات الجلال وظهور رداء الكبرياء وإزار العظمة ولهذا بهتوا وتاهوا وتحيروا وتلاشوا والله سبحانه تجليات على أهل قربه وذوى حبه فيفنيهم تارة بالجلال ويبقيهم ساعة بالجمال ويخاطبهم مرة باللطف ويعاملهم أخرى بالقهر وكل ما فعل المحبوب محبوب *

وقال بعض أهل التأويل: يجمع الله تعالى الرسل فى عين الجمع المطلق أو عين جمع الذات فيسألهم هل اطلعت على مراتب الخلق فى كالاتهم حين دعوتهم إلى؟ فينفوا العلم عن أنفسهم ويثبتوه لله تعالى لاقتضاء مقام الفناء ذلك (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر) للأحباب والمريدين (نعمتى عليك وعلى والدتك) لتزداد رغبتهم فى واشكر ذلك لأزيدك مما عندى فخرائى مملوءة بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (إذ أيدتك بروح القدس) وهو الروح الذى أشرق من صبح الأزل وهى روحه الطاهرة، وقيل: المراد أيدتك بجبرائيل حيث عرفك رسوم العبودية (تكلم الناس فى المهد) أى مهد البدن أو فى المهد المعلوم والمعنى نطقتم لهم صغيرا بتنزيه الله تعالى وإقرارك له بالعبودية (وكهلا) أى فى حال كبرك، والمراد أنك لم يختلف حالك صغيراً وكبيراً بل استمر تنزيهك لربك ولم ترجع القهقرى (وإذ علمت الكتاب) وهو كتاب الحقائق والمعارف (والحكمة) وهى حكمة السلوك فى الله عز وجل بتحصيل الأخلاق والأحوال والمقامات والتجريد والتفريد (والتوراة) أى العلوم الظاهرة والأحكام المتعلقة بالأفعال وأحوال النفس وصفاتها (والإنجيل) العلوم الباطنة ومنها علم تجليات الصفات والأحكام المتعلقة بأحوال القلب وصفاته (وإذ تخلق) بالتربية أو بالتصوير (من الطين) وهو الاستعداد المحض أو الطين المعلوم (كهيئة الطير) أى كصورة طير القلب الطائر إلى حضرة القدس أو الطير المشهور «فتنفخ فيه» من الروح الظاهرة فيك «فيكون طيراً» نفساً مجردة طائرة بجناح الصفاء والعشق أو طير حقيقة «بأذنى» حيث صرت مظهراً لى «وتبرىء الأكمه» أى المحجوب

عن نور الحق «والأبرص» أي الذي أفسد قلبه حب الدنيا وغلبة الهوى «بأذن وإذ تخرج الموق» بقاء الجول من قبور الطبيعة «بأذن وإذ كفتت بنى إسرائيل» وهي القوى النفسانية أو المحجوبين عن نور تجليات الصفات (عنك) فلم ينقصك كيدهم شيئا «إذ جتتهم بالبينات» وهي الحجج الواضحة أو القوى الروحانية الغالبة «واذ أوحيت» بطريق الإلهام «إلى الحواريين» وهم الذين طهروا نفوسهم بما العلم النافع ونقوا ثياب قلوبهم عن لوث الطبايع «أن آمنوا بي» إيمانا حقيقيا بتوحيد الصفات «وبرسولي» برعاية حقوق تجلياتها على التفصيل *

وذكر بعض السادة أن الوحي يكون خاصا ويكون عاما فالخاص ما كان بغير واسطة والعام ما كان بالواسطة من نحو الملك والروح والقلب والعقل والسر وحرمة الفطرة والاولياء نصيب من هذا النوع. ولوحي الخاص مراتب وحي الفعل ووحى الذات. فوحى الذات يكون في مقام التوحيد عند رؤية العظمة والكبرياء. ووحى الفعل يكون في مقام العشق والمحبة وهناك منازل الأنس والانبساط (إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك) أي المربك والمفيض عليك ما لك «أن ينزل علينا مائدة» أي شريعة شاملة على أنواع العلوم والحكم والمعارف والأحكام «من السماء» أي من جهة سماء الأرواح «قال اتقوا الله» أي اجعلوه سبحانه وقاية لكم فيما يصدر عنكم من الأفعال والأخلاق (إن كنتم مؤمنين) ولانسألوا شريعة جديدة «قالوا نريد أن نأكل منها» بأن نعمل بها «وتطمئن قلوبنا» فإن العلم غذاء «ونعلم ان قد صدقتنا» في الاخبار عن ربك وعن نفسك «ونكون عاينها من الشاهدين» فعلم بها الغائبين وندعوهم إليها «قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بها منكم ويحتجب عن ذلك الدين «بعد» أي بعد الانزال «فاني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين» وذلك بالحجاب عنى لوجود الاستعداد ووضوح الطريق وسطوع الحجة والعذاب مع العلم أشد من العذاب مع الجهل *

وقوله تعالى « وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس « الخ كلام الشيخ الأكبر قدس سره . وكلام الشيخ عبد الكريم الجيلي فيه شهير منتشر على ألسنة المخلصين والمنكرين فيما بيننا . والله تعالى أعلم بمراده نسأل الله تعالى أن ينزل علينا موائد كرمه ولا يقطع عنا عوائد نعمه ويلطف بنا في كل مبدأ وختام بحرمة نبينا عليه أفضل الصلاة وأكمل السلام .

(سورة الانعام مكية ٦)

كما أخرج أبو عبيد . والبيهقي وغيرهما عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وروى ابن مردويه . والطبراني عنه أنها نزلت بمكة ليلة واحدة . وروى خبر الجملة أبو الشيخ عن أبي بن كعب مرفوعا إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج النحاس في ناسخه عن الخبر أنها مكية إلا ثلاث آيات منها فانها نزلت بالمدينة (قل تعالوا اتل) إلى تمام الآيات الثلاث . وأخرج ابن راهويه في مسنده وغيره عن شهر بن حوشب أنها مكية إلا آيتين (قل تعالوا اتل) والتي بعدها . وأخرج أبو الشيخ أيضا عن الكلبى . وسفيان قالا : نزلت سورة الانعام كلها بمكة إلا آيتين نزلتا بالمدينة في رجل من اليهود وهو الذى قال : « ما أنزل الله على بشر من شئ » الآية . وأخرج ابن المنذر عن أبي جحيفة نزلت سورة الانعام كلها بمكة إلا « ولو أنزلنا اليهم الملائكة »

فانها مدنية ، وقال غير واحد: كلها مكية إلا ست آيات « وما قدر والله حق قدره » الى تمام ثلاث آيات (وقل تعالوا أتل) إلى آخر الثلاث . وعدة آياتها عند الكوفيين مائة وخمس وستون . وعند البصريين والشاميين ست وستون . وعند الحجازيين سبع وستون . وقد كثرت الأخبار بفضائها فقد أخرج الحاكم وصححه والبيهقي في الشعب . والاسماعيلي في معجمه عن جابر قال: لما نزلت سورة الانعام سبح رسول الله ﷺ ثم قال عليه الصلاة والسلام: «لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الأفق» وخبر تشيع الملائكة لها رواه جمع من المحدثين إلا أن منهم من روى أن المشيعين سبعون ألفا ومنهم من روى أنهم كانوا أقل ومنهم من روى أنهم كانوا أكثر . وأخرج الديلمي عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: « من صلى الفجر بجماعة وقعد في مصلاه ، وقرأ ثلاث آيات من أول سورة الانعام وكل الله تعالى به سبعين ملكا يسبحون الله تعالى ويستغفرون له الى يوم القيامة » •

وأخرج أبو الشيخ عن حبيب بن محمد العابد قال: من قرأ ثلاث آيات من أول الانعام الى قوله تعالى « تكسبون » بعث الله تعالى له سبعين ألف ملك يدعون له الى يوم القيامة وله مثل أعمالهم فاذا كان يوم القيامة ادخله الجنة وسقاه من السلسيل وغسله من الكوثر وقال: أنا ربك حقا وأنت عبدى الى غير ذلك من الأخبار ، وغالبها في هذا المطلب ضعيف وبعضها موضوع كما لا يخفى على من نقر عنها . ولعل الأخبار بنزول هذه السورة جملة أيضا كذلك . وحكى الامام اتفاق الناس على القول بنزولها جملة ثم استشكل ذلك بانه كيف يمكن أن يقال حينئذ في كل واحدة من آياتها إن سبب نزولها الأمر الفلاني مع أنهم يقولونه . والقول بأن مراد القائل بذلك عدم تداخل نزول شيء من آيات سورة أخرى بين أوقات نزول آياتها مما لا تساعد الظواهر بل في الأخبار ما هو صريح فيما ياباه . والقول بانها نزلت مرتين دفعة وتدريجا خلاف الظاهر ولا دليل عليه . ويؤيد ما أشرنا اليه من ضعف الأخبار بالنزول جملة ما قاله ابن الصلاح في فتاويه الحديث الوارد في أنها نزلت جملة رويناه من طريق أبي بن كعب ولم نزل له سندا صحيحا ، وقد روى ما يخالفه انتهى . ومن هذا يـمـلـم ما في دعوى الامام اتفاق الناس على القول بنزولها جملة فتدبر . ووجه مناسبتها لآخر المائة على . مقال بعض الفضلاء . أنها افتتحت بالحمد وتلك اختتمت بفصل القضاء وهما متلازمان كما قال سبحانه : (وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين) •

وقال الجلال السيوطي في وجه المناسبة : أنه تعالى لما ذكر في آخر المائة (لله ملك السموات والأرض وما فيهن) على سبيل الاجمال افتتح جل شأنه هذه السورة بشرح ذلك وتفصيله فبدأ سبحانه بذكر خلق السموات والأرض وضم تعالى اليه أنه جعل الظلمات والنور وهو بعض ما تضمنه ما فيهن ثم ذكر عز اسمه أنه خلق النوع الانساني وقضى له أجلا وجعل له أجلا آخر للبعث وأنه جل جلاله منشىء القرون قرنا بعد قرن ثم قال تعالى: (قل لمن ما في السموات) الخ فثبت له ملك جميع المظروفات لظرف المكان . ثم قال عز من قائل: (وله ما سكن في الليل والنهار) فثبت أنه جل وعلا ملك جميع المظروفات لظرف الزمان . ثم ذكر سبحانه خلق سائر الحيوان من الدواب والطيور ثم خلق النوم واليقظة والموت . ثم أكثر عز وجل في اثناء السورة من الانشاء والخلق لما فيهن من النيرين والنجوم وخلق الاصباح وخلق الحب والنوى وانزال الماء واخراج النبات والثمار بأنواعها وانشاء جنات معروشات وغير معروشات إلى غير ذلك مما فيه تفصيل ما فيهن ، وذكر عليه الرحمة وجها آخر في المناسبة أيضا وهو أنه

سبحانه لما ذكر في سورة المائدة (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الخ ، وذكر جل شأنه بعده (ما جعل الله من بحيرة) الخ فآخبر عن الكفار أنهم حرموا أشياء مما رزقهم الله تعالى افتراء على الله عز شأنه وكان القصد بذلك تحذير المؤمنين أن يحرموا شيئاً من ذلك فيشابهوا الكفار في صنعهم وكان ذكر ذلك على سبيل الإيجاز ساق جل جلاله هذه السورة لبيان حال الكفار في صنعهم فأتى به على الوجه الأبين والنمط الأكمل ثم جادلهم فيه وأقام الدلائل على بطلانه وعارضهم وناقضهم إلى غير ذلك مما اشتملت عليه القصة فكانت هذه السورة شرحاً لما تضمنته تلك السورة من ذلك على سبيل الإجمال وتفصيلاً وبسطاً واتماماً واطناً ، وافتتحت بذكر الخالق والمالك لأن الخالق المالك هو الذي له التصرف في ما ملكه ومخلوقاته اباحة ومنعاً وتحريمًا وتحليلاً فيجب أن لا يعترض عليه سبحانه بالتصرف في ما ملكه ، ولهذا السورة أيضاً اعتلاق من وجهه بالفاتحة لشرحها إجمالاً قوله تعالى : (رب العالمين) وبالبقرة لشرحها إجمالاً قوله سبحانه : « الذي خلقكم والذين من قبلكم » وقوله عز اسمه « الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » وبآل عمران من جهة تفصيلها لقوله جل وعلا : « والآنعام والحارث » وقوله تعالى : (كل نفس ذائقة الموت) الخ وبالنساء من جهة ما فيها من بدء الخلق والتبويض لما حرهوه على أزواجهم وقتل البنات وبالمائدة من حيث اشتغالها على الأطعمة بأنواعها . وقد يقال : إنه لما كان قطب هذه السورة دائرة على إثبات الصانع ودلائل التوحيد حتى قال أبو اسحق الإسفرايني : إن في سورة الانعام كل قواعد التوحيد ناسبت تلك السورة من حيث أن فيها إبطال الوهية عيسى عليه الصلاة والسلام وتوبيخ الكفرة على اعتقادهم الفاسد وافتراءهم الباطل هذا ، ثم انه لما كانت نعمه سبحانه وتعالى بما تفوت الحصر ولا يحيط به انطاق العد إلا أنها ترجع إجمالاً إلى إيجاد وإبقاء في النشأة الأولى وإيجاد وإبقاء في النشأة الآخرة وأشير في الفاتحة التي هي أم الكتاب إلى الجميع ، وفي الانعام إلى الإيجاد الأول ، وفي الكهف إلى الإبقاء الأول وفي سبأ إلى الإيجاد الثاني وفي فاطر إلى الإبقاء الثاني ابتدئت هذه الخمس بالتحميد . ومن اللطائف أنه سبحانه وتعالى جعل في كل ربع من كتابه الكريم المجيد سورة مفتوحة بالتحميد فقال عز من قائل :

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ) جملة خبرية أو إنشائية . وعين بعضهم الأول لما في حملها على الإنشاء من إخراج الكلام عن معناه الوضعي من غير ضرورة بل لما يلزم على كونها إنشائية من انتفاء الاتصاف بالجميل قبل حمد الحامد ضرورة أن الإنشاء يقارن معناه لفظه في الوجود . وآخرون الثاني لأنه لو كانت جملة الحمد اخباراً يلزم أن لا يقال لقائل الحمد لله حامد إذ لا يصاغ للمخبر عن غيره لغة من متعلق اخباره اسم قطعاً فلا يقال لقائل زيد له القيام قائم واللازم باطل فيبطل المازوم . ولا يلزم هذا على تقدير كونها إنشائية فإن الإنشاء يشق منه اسم فاعل صفة للمتكلم به فيقال لمن قال : بعث بائع . واعترض بأنه لا يلزم من كل إنشاء في ذلك والإلقيب لقائل : ضرب ضارب والله تعالى شأنه القائل هو والدات يرضعن أولادهن « مريض بل إنما يكون ذلك إذا كان إنشاء لحال من أحوال المتكلم كما في صيغ العقود ولا فرق حينئذ بينه وبين الخبر فيما ذكر ، والذي عليه المحققون جواز الاعتبارين في هذه الجملة . وأجابوا عما يلزم كلاً من المحذور . نعم رجحنا اعتبار الخبرية لما أن السورة نزلت لبيان التوحيد وردع الكفرة والإعلام بمضمونها على وجه الخبرية يناسب المقام وجعلها لإنشاء الثناء لا يناسبه ، وقيل : إن اعتبار خبريتها هنا

ليصح عطف ما بعد ثم الآتي عليها . ومن اعتبر الانشائية ولم يجوز عطف الانشاء على الاخبار جعل العطف على صلة الموصول أو على الجملة الانشائية يجعل المعطوف لانشاء الاستبعاد والتعجب . ولا يخفى ما في ذلك من التكلف والخروج عن الظاهر وفي تعليق الحمد أولا باسم الذات ووصفه تعالى ثانيا بما وصف به سبحانه تنبيه على تحقق الاستحقاقين تحقق استحقاقه عز وجل الحمد باعتبار ذاته جل شأنه وتحقق استحقاقه سبحانه وتعالى باعتبار الانعام المؤذن به ما في حيز الموصول الواقع صفة . ومعنى استحقاقه سبحانه وتعالى الذاتي عند بعض استحقاقه جل وعلا الحمد بجميع أوصافه وأفعاله وهو معنى قولهم إنه تعالى يستحق العبادة لذاته وأنكر هذا صحة توجه التعظيم والعبادة إلى الذات من حيث هي *

وقد صرح الامام في شرح الاشارة عند ذكر مقامات العارفين أن الناس في العبادة ثلاث طبقات . فالأولى في الكمال والشرف الذين يعبدونه سبحانه وتعالى لذاته لا لشيء آخر . والثانية وهي التي تلي الأولى في الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه تعالى مستحقا للعبادة . والثالثة وهي آخر درجات المحققين الذين يعبدونه لتكامل نفوسهم في الانتساب اليه . ولا يشكل تصور تعظيم الذات من حيث هي لأنه كما قال الشهاب - لو وقع ذلك ابتداء قبل التعقل بوجوه الكمال كان مشكلا أما بعد معرفة المحمود جل جلاله بسماوات الجمال وتصوره بأقصى صفات الكمال فلا بدع أن يتوجه إلى تمجيده تعالى وتحميده عز شأنه مرة أخرى بقطع النظر عما سوى الذات بعد الصعود بدرجات المشاهدات . ولذا قال أهل الظاهر :

صفاته لم تزد معرفة لكننا لذة ذكرناها

فما بالك بالعارفين الغارقين في بحار العرفان وهم القوم كل القوم . والذي حقه السالكوتى وجرينا عليه في الفاتحة أن الاستحقاق الذاتي ما لا يلاحظه خصوصية صفة حتى الجميع لا ما يكون الذات البحت مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس إلا على الجليل . وسمى ذاتيا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو دلالة اسم الذات عليه أو لأنه لما لم يكن مسندا الى صفة من الصفات المخصوصة كان مسندا إلى الذات .

وذ كرى بعض محققى المتأخرين كلاما في هذا المقام رد به فيما عنده على كثير من العلماء الأعلام . وحاصله أن اللام الجارية فى «الله» لمطلق الاختصاص دون الاختصاص القصرى على التعيين بدليل أنهم قالوا فى مثل له الحمد: إن التقديم للاختصاص القصرى فلو أن اللام الجارية تفيد أيضا لما بقى فرق بين «الحمد لله» وله الحمد غير كون الثانى أو كد من الأول فى افادة القصر والمصرح به التفرقة بافادة أحدهما القصر دون الآخر وان الاختصاصات على انحاء وتعيين بعضها هو كقول إلى العلة التى يترتب عليها الحكم وتجعل محمودا عليه غالبا وغيرها من القرائن فاذا رأيت الحكم على أوصافه تعالى المختصة به سبحانه وتعالى وجب كون الحمد مقصوراً عليه تعالى فيحمل الحكم المعلن على القصر لي مطابق المعلول علة ومع ذلك إذا كانت الأوصاف المختصة به عز وجل مما يدل على كونه عز شأنه منعا على عباده وجب كون الحمد حقا لله تعالى واجبا على عباده سبحانه فيحمل الحكم المعلن على الاستيجاب للتطبيق أيضا وإذا لم يعمل الحكم بشيء أو قطع النظر عن العلة التى رتب عليها الحكم فانما يثبت فى الحكم أدنى مراتب الاختصاص الذى هو كونه تعالى حقيقا بالحمد مجرداً عن القصر والاستيجاب . ويعضد ما أشير إليه اختلاف عبارات العلامة البيضاوى فى بيان مدلولات جملة الحمد وأن المراد من الاستيجاب الذى جعله بعض النحاة من معانى اللام ما هو بمنزلة مطلق الاختصاص

الذي قرره لا المعنى الذي رمز اليه فعلى هذا يكون مفهوم جملة «الحمد لله» فيما نحن فيه أنه تعالى حقيق بالحمد ولا دلالة فيها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المحمود عايه الذي هو علة الحكم على قصر الحقيقية بالحمد عليه سبحانه وتعالى ولا على بلوغها حد الاستيجاب ، نعم في ترتب الحكم على ما في حيز الصفة تنبيه على كون الحمد حقاً لله تعالى واجبا على عباده مختصا به عز شأنه مقصورا عليه سبحانه حيث أن ترتب الحكم كما قالوا على الوصف يشعر بمنطوقه بعلية الوصف للحكم وبمفهومه بانتفاء الحكم عن ينتفى عنه الوصف . ثم قال: وبالجملة إن جملة «الحمد لله» مدعى ومدلول .

وقوله سبحانه وتعالى : «الذي خلق» الخ دليل وعلة وليس هناك إلا حمد واحد معلل بما في حيز الوصف لاحد معلل بالذات المستجمع لجميع الصفات أو بالذات البحت أولا على ما قيل وبالوصف ثانيا حتى يكون بمثابة حمدين باعتبار العلتين لأن لفظ الجلالة علم شخصي ولا دلالة له على الأوصاف باحدى الدلالات الثلاث فكيف يكون محمدا عليه وعلة لاستحقاق الحمد ، ولذلك لا يكاد يقع الحكم باستحقاق الحمد إلا معللا بالأمور الواضحة الدالة على صفاته سبحانه وتعالى الجليلة وأفعاله الجميلة ولا يكتفى باسم الذات اللهم الا في تسيحات المؤمنين وتحميداتهم لافي محاجة المنكرين التي نحن بصدد بيانها ، وأيضا اقتضاء الذات البحت من حيث هو الذات ماذا يفيد في الاحتجاج على القوم الذين عامتهم لا يبصرون ولا يسمعون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل . وأما ما يقال : إن ما قيل «الحمد لله» بذكر اسم الذات المستجمع لجميع الصفات ولم يقل للعالم أو للقادر إلى غير ذلك من الأسماء الدالة على الجلال أو الأكرام لثلاثتهم اختصاص الحمد بوصف دون وصف فكلام مبني على ما ظهر لك فساد من كون الذات محمدا عليه .

وقد يقال: إن ذكر اسم الذات ليس إلا لأن المشر كين المحجوجين الجهال لا يعرفونه تعالى ولا يذكرونه فيما بينهم ولا عند المحاجة إلا باسمه سبحانه العليم لا بالصفات كما يدل على ذلك أنه تحكى أجوبتهم بذكر ذلك الاسم الشريف في عامة السؤالات إلا ما قل حيث كان جوابهم فيه بغير اسم الذات كقوله تعالى : (ليقولن خالقن العزيز العليم) على أن البعض جعل هذا لازم مقولهم وما يدل عليه اجمالا أقيم مقامه فكأنهم قالوا : الله كما حكى عنهم في مواضع وحينئذ فكأنه قيل : الاله الذي يعرفونه ويذكرونه بهذا الاسم هو المستحق للحمد لكونه خالق السموات والأرض ولكونه كذا وكذا. وإذا عرفت أن الذات لا يلائم أن يكون محمداً عليه وإنما الحقيق لأن يكون محمداً عليه هو الصفات وأن ما يترتب عليه الحمد في كل موضع بعض الصفات بحسب اقتضاء المقام لجميع الصفات عرفت أن من ادعى أن ترتب الحمد على بعض الصفات دون بعض يؤم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف يلزم عليه أن يقع في الورطة التي فر منها كما لا يخفى .

فالحق أن المحمود عليه هو الوصف الذي رتب عليه استحقاق الحمد وأن تخصيص بعض الأوصاف لأن يترتب عايه استحقاق الحمد في بعض المواقع إنما هو باقتضاء ذلك المقام إياه (فان قلت) فما الرأي في الحمد باعتبار الذات البحت أو باعتبار اجتماع جميع الصفات - على ما قيل - : هل له وجه أم لا ؟ قلت : أما كون الذات الصريف محمداً عليه ، وكذا كون الذات محمداً عليه باستجماعه جميع الصفات في أمثال هذه المواضع التي نحن فيها فلا وجه له .

وأما ما ذكره في شرح خطب بعض الكتب من أن الحمد باعتبار الذات المستجمع لجميع الصفات فلعل منشأه هو أن الحمد لما اقتضى وصفا جميلا صالحا لأن يترتب عليه الحكم باستحقاق الحمد ويكون محمودا عليه بحيث لم يذكر معه وصف كذلك ولم يدل عليه قرينة بل اكتفى بذكر الذات المتصف بجميع الصفات الجميلة ثبت اعتبار الوصف الجميل هناك اقتضاء ، ثم من أجل أن تعيين البعض بالاعتبار دون البعض الآخر لا يخلو عن لزوم الترجيح بلا مرجح يلزم اعتبار الصفات الجميلة برمتها فيكون الحمد باعتبار جميعها وحيث ذكر معه وصف جميل صالح لأن يكون محمودا عليه ودل عليه بعينه قرينة استغنى عن ذلك الاعتبار لأن المصير إليه كان عن ضرورة ولا ضرورة حينئذ كما لا يخفى ، ومن لم يهتد إلى الفرق بين ما وقع في القرآن المجيد لمقاصد وما وقع في خطب الكتب لمجرد التيمن ولا إلى الفرق بين ما ذكر فيه المحمود عليه صريحا أو دلت عليه بعينه قرينة وبين ما لم يكن كذلك ركب متن عمياء وخبط خبط عشواء فخلط مقتضيات بعض المقامات ببعض ولم يدر أن كلام الله تعالى على أي شرف وكلام غيره في أي واد *

وقصارى الكلام أن ترتب الحكم الذي تضمنته جملة (الحمد لله) هنا على الوصف المختص به سبحانه من خالق السموات والأرض وما عطف عليه يفيد الاختصاص القصوى على الوجه الذي تقدم ، ويشير إلى ذلك كلام العلامة البيضاوى في تفسيره الآية لمن أمعن النظر إلا أن ما ذكره عليه الرحمة في أول سبأ من الفرق بين (الحمد لله الذي له ما فى السموات وما فى الأرض) وبين (وله الحمد فى الآخرة) مما محصله أن جملة (له الحمد) جئ بها بتقديم الصلة ليفيد القصر لكون الانعام بنعم الآخرة مختصا به تعالى بخلاف جملة « الحمد لله الذى له » الخ فإنها لم يجئ بها بتقديم الصلة حتى لا يفيد القصر لعدم كون الانعام مختصا به تعالى مطلقا بحيث لا مدخل فيه للغير إذ يكون بتوسط الغير فيستحق ذلك لغير الحمد بنوع استحقاق بسبب وساطته أب عنه، إذ حاصل ما ذكره في تلك السورة هو أنه لا قصر فى جملة (الحمد لله الذى له) الخ بخلاف جملة (له الحمد) ، وحاصل ما أشار إليه فى هذه وكذا فى الفاتحة هو أن جملة (الحمد لله) إذا رتب على الأوصاف المختصة بالخلق والجعل المذكورين مفيد للقصر أيضا غاية ما فى البال أن طريق إفادة القصر فى البابين متغاير ، فى إحداهن تقديم الصلة وفى الأخرى مفهوم العلة فتدبر ذلك والله تعالى يتولى هداك . وجمع سبحانه السموات وأفراد الأرض مع أنها على ما تقتضيه النصوص المتعددة أيضا والمواخاة بين الألفاظ من محسنات الكلام فاذا جمع أحد المتقابلين أو نحوهما ينبغى أن يجمع الآخر عندهم . ولذا عيب على أبى نواس قوله :

ومالك فاعلمن فينا مقالا إذا استكملت آجالا ووزقا

حيث جمع وأفرد إذ جمع لنكتة سوغت العدول عن ذلك الأصل ، وهى الإشارة إلى تفاوتهما فى الشرف فجمع الأشرف اعتناء بسائر أفرادهم وأفرد غير الأشرف . وأشرفية السماء لأنها محل الملائكة المقدمين على تفاوت مراتبهم وقبلة الدعاء ومعراج الأرواح الطاهرة ولعظمتها وإحاطتها بالأرض على القول بكريتها الذاهب إليه بعض منا وعظم آيات الله فيها ولأنها لم يعص الله تعالى فيها أصلا وفيها الجنة التى هى مقر الأحياء وغير ذلك . والأرض وإن كانت دار تكليف ومحل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فليس ذلك إلا للتبليغ وكسب ما يجعلهم متأهلين للإقامة فى حضرة القدس لأنها ليست بدار قرار ، وخلق أبدان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام منها ودفنهم فيها مع كون أرواحهم التى هى منشأ الشرف ليست منها ولا تدفن فيها لا يدل

على أكثر من شرفها ، وأما أنه يدل على أشرفيتها فلا يكاد يسلم لأحد ، وكذا كون الله تعالى وصف بقاها منها بالبركة لا يدل على أكثر مما ذكرنا ، ولهذا الشرف أيضا قدمت على الأرض في الذكر ، وقيل : إن جمع السموات وافراد الأرض لأن السماء جارية مجرى الفاعل والأرض جارية مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الأثر وهو يدخل بمصالح هذا العالم ، وأما الأرض فهي قابلة والقابل الواحد كاف في القبول * وحاصله أن اختلاف الآثار دل على تعدد السماء دلالة عقلية والأرض وإن كانت متعددة لكن لا دليل عليه من جهة العقل فلذلك جمعها دون الأرض *

واعترض بأنه على ما فيه ربما يقتضى العكس ، وقال بعضهم : إنه لا تعدد حقيقيا في الأرض ، ولهذا لم تجمع ، وأما التعدد الوارد في بعض الأخبار نحو قوله صلى الله عليه وسلم : « من غصب قيد شبر من أرض طوقه إلى سبع أرضين » فمحمول على التعدد باعتبار الأقاليم السبعة ، وكذا يحمل ما أخرجه أبو الشيخ . والترمذى عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال : « هل تدرون ما هذه أرض هل تدرون ماتحتها ؟ قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم قال : أرض أخرى وبينهما مسيرة خمسمائة عام حتى عد سبع أرضين بين كل أرضين خمسمائة عام » والتحتية لا تأتي ذلك فإن الأرض كالسما كروية ، وقد يقال للشيء إذا كان بعد آخر هو تحته ، والمراد من قوله صلى الله عليه وسلم : « بينهما خمسمائة عام أن القوس من إحدى السموات المسامت لأول إقليم وأول الآخر خمسمائة عام » ولا شك أن ذلك قد يزيد على هذا المقدار وكثيرا ما يقصد من العدد الكثير لا الحكم المعين * وقوله تعالى (الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن) محمول على المماثلة في السبعة الموجودة في الأقاليم لأعلى التعدد الحقيقي ، ولا يخفى أن هذا من التكلف الذي لم يدع إليه سوى اتهام قدرة الله تعالى وعجزه سبحانه عن أن يخلق سبع أرضين طبق ما نطق به ظاهر النص الوارد عن حضرة أفصح من نطق بالضاد وأزال بزلال كلامه الكريم أوام كل صاد ، وحمل المماثلة في الآية أيضا على المماثلة التي زعمها صاحب القيل خلاف الظاهر ولعل النوبة تفضى إن شاء الله تعالى إلى تمة الكلام في هذا المقام . وذكر بعض المحققين في وجه تقديم السموات على الأرض تقدم خلقها على خلق الأرض ولا يخفى أنه قول لبعضهم *

وعن الشيخ الأكبر قدس سره أن خلق المحدد سابق على خلق الأرض وخلق باقى الافلاك بعد خلق الأرض ، وقد تقدم بعض الكلام في هذا المقام ، وتخصيص خاتهما بالذكر لاشتغالها على جملة الآثار العلوية والسفلية وعامة الآلاء الجلية والخفية التي أجلها نعمة الوجود الكافية في إيجاب حمده تعالى على كل موجود فكيف بما يتفرع عايتها من صنوف النعم الآفاقية والأنفسية المنوط بها مصالح العباد في المعاش والمعاد * والمراد بالخلق الانشاء والايجاد أى أوجد السموات والأرض وأنشأهما على ما هما عليه مما فيه آيات للتفكيرين ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ عطف على (خلق السموات) داخل معه في حكم الأشعار بعلّة الخلد وإن كان مترتبا عليه لأن جعلهما مسبوق بخلق منشئهما ومحلهما كما قيل ، والجعل - كما قال شيخ الإسلام - الانشاء والابداع كالخلق خلا ان ذلك مختص بالانشاء التكويني ، وفيه معنى التقدير والتسوية وهذا عام لكما في الآية وللتشريعى أيضاً كما في قوله سبحانه : (ما جعل الله من بحيرة) وأياما كان فقيه انباء عن ملابسة مفعوله بشيء آخر بأن يكون

فيه أو له أو منه أو نحو ذلك ملازمة مصححة لأن يتوسط بينهما شيء من الظروف لغوياً كان أو مستقراً
لكن لا على أن يكون عمدة في الكلام بل قيماً فيه ، وقيل : الفرق بين الجعل والخلق أن الخلق فيه معنى التقدير
والجعل فيه معنى التضمن أي كونه محصلاً من ماخر كأنه في ضمنه ولذلك عبر عن أحداث النور والظلمة
بالجعل تنبيهاً على أنهما لا يقومان بانفسهما كما زعمت الثنوية .

واعترض بأن الثنوية يزعمون أن النور والظلمة جسمان قديمان سمعان بصيران أولهما خالق الخير والثاني
خالق الشر فهما حينئذ ليسا بالمعنى الحقيقي المتعارف فدعاهم الفاسد يبطل بمجرد هذا ، وأيضاً أن الرد يحصل
لكونهما محدثين بقطع النظر عما اعتبر في مفهوم الجعل ولو أتى بالخلق بدله حصل المقصود منه ، وأيضاً أن
الجعل المتعدى لواحد كما فيما نحن فيه لا يقتضى كونه غير قائم بنفسه ألا ترى إلى قوله سبحانه : (وجعل
لكم من جلود الأنعام بيوتاً . وجعل بينهما برزخاً) إلى غير ذلك . وأجيب بما لا يخلو عن نظر ، وجمع
الظلمات وأفرد النور ليحسن التقابل مع قوله سبحانه : (خلق السموات والأرض) أو لما قدمناه في البقرة *
وقيل . لأن المراد بالظلمة الضلال وهو متعدد والنور الهدى وهو واحد ، ويدل على التعدد والوحدة قوله
تعالى : (وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) واختار غير واحد حمل
الظلمة والنور هنا على الأمرين المحسوسين وإن جاء في الكتاب الكريم بمعنى الهدى والضلال وكان له
هنا وجه أيضاً لأن الأصل حمل اللفظ على حقيقته وقد أمكن مع وجود ما يلائمه ويقضيه اقتضاء ظاهراً
حيث قرنا بالسموات والأرض وعن قتادة أن المراد بهما الجنة والنار ولا يخفى بعده ، وللعلماء في النور والظلمة
كلام طويل وبحث عريض حتى أنهم ألفوا في ذلك الرسائل ولم يتركوا بعد مقالاً لقائل .

وذكر الإمام أن النور كيفية هي كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف أو الكيفية التي لا يتوقف
الابصارها على الابصار بشيء آخر ، وأن من الناس من زعم أنه أجسام صغار تنفصل عن المضى وتتصل
بالمستضى . وهو باطل ، أما أولاً فلائ كونهما أنواراً إما أن يكون هو عين كونهما أجساماً وإما أن يكون مغايراً
لها والأول باطل لأن المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل
نور مظلم ، وأما إن قيل : إنها أجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضى وتتصل بالمستضى فهو أيضاً
باطل لأن تلك الأجسام الموصوفة بتلك الكيفيات إما أن تكون محسوسة أولاً فإن كان الأول لم
يكن الضوء محسوساً وإن كان الثاني كانت ساترة لما تحتها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعاً ازدادت سترها لكن
الأمر بالعكس ، وأما ثانياً فلائ الشعاع لو كان جسماً لكانت حركته بالطبع إلى جهة واحدة لكن النور بما
يقع على كل جسم في كل جهة ، وأما ثالثاً فلائ النور إذا دخل من كوة ثم سدناها دفعة فتللك الأجزاء
النورانية إما أن تبقى أولاً فإن بقيت فاما أن تبقى في البيت وإما أن تخرج فإن قيل : إنها خرجت عن الكوة
قبل السد فهو محال وإن قيل : إنها عدت فهو أيضاً باطل فكيف يمكن أن يحكم أن جسماً لما تخلل بين
جسمين عدم أحدهما فاذن هي باقية في البيت ولا شك في زوال نوريتها عنها . وهذا هو الذى نقول من أن
مقابلة المستضى سبب لحدوث تلك الكيفية وإذا ثبت ذلك في بعض الأجسام ثبت في الكل . وأما رابعاً فلائ
الشمس إذا طلعت من الأفق يستبين وجه الأرض كله دفعة ومن البعيد أن تنتقل تلك الأجزاء من الفلك
الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة سيما والخرق على الفلك محال عندهم ، واحتج المخالف بأن

الشعاع متحرك وكل متحرك جسم فالشعاع جسم (بيان الصغرى بثلاثة أوجه)، الأول أن الشعاع منحدر من ذيه والمنحدر متحرك بالبدئية . والثاني أنه يتحرك وينتقل بحركة المضي . والثالث أنه قد ينعكس عما يلقاه إلى غيره والانعكاس حركة (والجواب) أن قولهم: الشعاع منحدر فهو باطل وإلا لرأيناه في وسط المسافة بل الشعاع يحدث في المقابل القابل دفعة ولما كان حدوثه من شيء عال توهم أنه ينزل . وأما حديث الانتقال فيرد عليه أن الظل ينتقل مع أنه ليس بجسم فالحق أنه كيفية حادثة في المقابل ، وعند زوال المحاذاة عنه إلى قابل آخر يبطل النور عنه ويحدث في ذلك الآخر، وكذلك القول في الانعكاس فإن المتوسط شرط لان يحدث الشعاع من المضي في ذلك الجسم . ثم القائلون بأنه كيفية اختلفوا فمنهم من زعم أنه عبارة عن ظهور اللون فقط وزعموا أن الظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة، والمتوسط بين الأمرين هو الظل وتختلف مراتبه بحسب مراتب القرب والبعد عن الطرفين وأطالوا الكلام في تقرير ذلك بما لا يجدي نفعا ولا يأبى أن يكون الضوء كيفية وجودية زائدة على ذات اللون كما يدل عليه أمور . الأول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما أن يكون اللون أو صفة غير نسبية أو صفة نسبية، والأول باطل لانه لا يخلو إما أن يجعل النور عبارة عن تجدد اللون أو عن اللون المتجدد والأول يقتضى أن لا يكون الشيء مستنيرا إلا آن تجدده . والثاني يوجب أن يكون الضوء نفس اللون فلا يبقى لهم الضوء ظهور اللون معنى، وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور عاد النزاع لفظيا . وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فذاك باطل لان الضوء أمر غير نسبي فلا يمكن أن يفسر بالحالة النسبية . الثاني أن البياض قد يكون مضيئا ومشرقا وكذلك السواد فإن الضوء ثابت لهما جميعا فلو كان كون كل منهما مضيئا نفس ذاته لزم أن يكون الضوء بعضه مضادا للبعض وهو محال إذ الضوء لا يقابله إلا الظلمة . الثالث أن اللون يوجد من غير الضوء فإن السواد مثلا قد لا يكون مضيئا وكذلك الضوء قد يوجد بدون اللون مثل الماء والبلور إذا كانا في ظلمة ووقع الضوء عليه وحده فانه حينئذ يرى ضوءه فذلك ضوء وليس بلون فاذا وجد كل منهما دون الآخر فلا بد من التغاير *

الرابع أن المضيء للون تارة ينعكس منه الضوء وحده إلى غيره وتارة ينعكس منه الضوء واللون وذلك إذا كان قويا فيهما جميعاً فلو كان الضوء ظهور اللون لاستحال أن يفيد غيره بريقا ساذجا ، وكون هذا البريق عبارة عن اظهار لون ذلك القابل يرد عليه أنه لما إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه وضوؤه أخفى لون المنعكس اليه وأبطاله وأعطاه لون نفسه إلى غير ذلك من الأدلة ، وفرق الامام بين النور . والضوء . والشعاع . والبريق بأن الاجسام إذا صارت ظاهرة بالفعل مستنيرة فان ذلك الظهور كيفية ثابتة فيها منبسطة عليها من غير أن يقال : إنها سواد أو بياض أو حمرة أو صفرة ، والآخِر الدعوان وهو الذي يترقق على الاجسام ويستر لونها وكأنه شيء يفيض منها وكل واحد من القسمين إما أن يكون من ذاته أو من غيره فالظهور للشيء الذي من ذاته كما للشمس والنار يسمى ضوءا والظهور الذي للشيء من غيره يسمى نورا ، والترقق الذي للشيء من ذاته كما للشمس يسمى شعاعا . والذي يكون للشيء من غيره كما للدرآة يسمى بريقا . وقد تقدم لك الكلام في الفرق بين النور والضوء في سورة البقرة أيضا ، وكذا الكلام في الظلمة والنسبة بينها وبين النور، والمشهور أن بينهما تقابل العدم والملئكة ، ولهذا قدمت الظلمات على النور في الآية الكريمة

فقد صرحوا بأن الاعدام مقدمة على الملكات .
وتحقيق ذلك على ما ذكره بعض المحققين أنه إذا تقابل شيان أحدهما وجودى فقط فإن اعتبر التقابل بالنسبة إلى موضوع قابل للأمر الوجودى إما بحسب شخصه أو بحسب نوعه أو بحسب جنسه القريب أو البعيد فهما العدم والملكية الحقيقيةان أو بحسب الوقت الذى يمكن حصوله فيه فهما العدم . والملكية المشهوران ، وإن لم يعتبر فيهما ذلك فهما السلب والايجاب ، فالعدم المشهورى فى العمى والبصر هو ارتفاع الشئ الوجودى كالقدرة على الابصار مع ما ينشأ من المادة المهيئة لقبوله فى الوقت الذى من شأنها ذلك فيه كما حقق فى حكمة العين وشرحها ، فاذا تحقق أن كل قابل لأمر وجودى فى ابتداء قابليته واستعداده متصف بذلك العدم قبل وجود ذلك الأمر بالفعل تبين أن كل ملكة مسبوقة بعدمها لان وجود تلك الصفة بالقوة وهو متقدم على وجودها بالفعل . وقال المولى ميرزا جان : لا بد فى تقابل العدم والملكية أن يؤخذ فى مفهوم العدمى كون المحل قابلاً للوجودى ، ولا يكفى نسبة المحل القابل للوجودى من غير أن يعتبر فى مفهوم العدمى كون المحل قابلاً ، ولذا صرحوا بان تقابل العدم والوجود تقابل الايجاب والسلب * .

قال فى الشفاء : العمى هو عدم البصر بالفعل مع وجوده بالقوة ، وهذا مما لا بد منه فى معناه المشهور انتهى ، وبه يندفع بعض الشكوك التى عرضت لبعض الناظرين فى هذا المقام ، وقيل فى تقدم عدم الملكية على الوجود : إن عدم الملكية عدم مخصوص والعدم المطلق فى ضمنه وهو متقدم على الوجود فى سائر المخلوقات * .

وإذا قال الامام : إنما قدم الظلمات على النور لأن عدم المحدثات متقدم على وجودها كما جاء فى حديث رواه أحمد . والترمذى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره ، وفى أخرى ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه نوره اهتدى ومن أخطأ أضل فإذ لك جف القلم بما هو كائن * .
وعليه الظلمة فى الخبر بمعنى العدم والنور بمعنى الوجود ولا يلائمه سياق الحديث ، والظاهر ما قيل الظلمة عدم الهداية وظلمة الطبيعة والنور الهداية ، ومن المتكلمين من زعم أن الظلمة عرض يضاد النور واحتج لذلك بهذه الآية ولم يعلم أن عدم الملكية كالعنى ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل ، وتحقيقه - على ما قيل - أن الجعل هنا ليس بمعنى الخلق والايجاد بل تضمنين شئ . شيئاً وتصييره قائماً به قيام المظروف بالمظروف أو الصفة بالموصوف والعدم من الثانى فصح تعلق الجعل به وإن لم يكن موجوداً عينياً ، وفى الطوالح أن العدم المتجدد يجوز أن يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث فافهم ذلك والله تعالى يتولى هداك * .

(ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدُلُونَ) .
يحتمل أن يكون (يعدلون) فيه من العدل بمعنى العدول أو منه بمعنى التسوية ، والكفر يحتمل أن يكون بمعنى الشرك المقابل للإيمان أو بمعنى كفران النعمة ، والباء يحتمل أن تتعلق بكفروا وأن تتعاقب يعدلون ، وعلى التقادير فالجملة إما إنشائية لإنشاء الاستبعاد أو اخبارية واردة للأخبار عن شناعة ما هم عليه ، ثم هى إما معطوفة على جملة (الحمد) إنشاء أو أخباراً أو على قوله سبحانه (خلق) صلة الذى أو على (الظلمات) مفعول جعل فالاحتمالات ترتقى إلى أربعة وستين حاصلة من ضرب ستة عشر احتمالات المعطوف فى أربعة أعنى احتمالات المعطوف عليه وإذا لوحظ هناك أمور

آخر مشهورة بلغت الاحتمالات أربعة آلاف وزيادة ولكن ليس لنا إلى هذه الملاحظة كبير داع، والذي اختاره كثير من المحققين من تلك الاحتمالات أن تكون الجملة معطوفة على جملة الحمد والعدل بمعنى العدول أي الانصراف والجار متعلق بكفروا وهو من الكفر بمعنى الشرك أو كفران النعمة ويقدر مضاف بعد الجار، والمعنى أن الله تعالى حقيق بالحمد على ما خلق من النعم الجسم التي أنعم بها على الخاص والعام ثم الذين أشركوا به أو كفروا بنعمه يعدلون فيكفرون نعمه، وأن تكون معطوفة على جملة الصلة والعدل بمعنى التسوية والجار متعلق به والكفر باحد المعنيين *

والمعنى أنه سبحانه خلق هذه النعم الجسم والمخلوقات العظام التي دخل فيها كل ما سواه، ثم إن هؤلاء الكفرة أو هؤلاء الجاحدين للنعم يسوون به غيره ممن لا يقدر عليها وهم في قبضة تصرفه ومهاد تربيته * (ثم) لاستبعاد ما وقع من الذين كفروا أو للتوبيخ عليه كما قال ابن عطية، وجعلها أبو حيان لمجرد التراخي في الزمان وهو وإن صح هنا باعتبار أن كل ممتد يصح فيه التراخي باعتبار أوله والفور باعتبار آخره كما حقه النحاة إلا أن ما ذكر أوفق بالمقام، ونكتة وضع الرب موضع ضميره تعالى على كل تقدير تأكيد أمر الاستبعاد، ووجه جعل الباء متعلقة بيعدلون على أحد احتماليه وكفروا على الاحتمال الآخر أنه إذا كان من العدل بمعنى التسوية يقتضى التوصل بالباء بخلاف ما إذا كان منه بمعنى العدول، فالظاهر أنها حينئذ متعلقة بما قبلها، وما قاله المحقق التفتازاني منى أنه لا مخصص لكل من توجيهي (بربهم يعدلون) بواحد من العطفين يمكن دفعه بأن وجه تخصيص كل بما خصص به اتساق نظم الآية حينئذ وظهور شدة المناسبة بين ما عطف بتم الاستبعادية وبين ما عطف عليه، وذلك لأنه إذا قيل مثلاً في الصورة الأولى إن الله تعالى استحق جميع المحامد من العباد فهم أن العدول عنه تعالى والاعراض عن حمده سبحانه في غاية الاستبعاد فيناسب أن يقال: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون عنه فلا يحمدونه ولا ياتفتون لفته، ولا يناسب أن يقال: إنهم يسوون به غيره إذ لم يسبق صريحاً وبالقصد الأولى ما ينفي التسوية، وإذا قيل مثلاً في الصورة الثانية: إنه جعل شأنه خلق هذه الأجسام العظام مما لا يقدر عليه أحد ناسب في الاستبعاد أن يقال: ثم الذين كفروا يسوون به ما لا يقدر على شيء لأنهم لا يحمدونه ويعرضون عنه *

وقال بعض المحققين: إذا كان المعنى على الأول الحمد والثناء مستحق للنعم بهذه النعم الشاملة سائر الأمم فكيف يثاقى من الكفرة والمشركين المستغرقين في بحار إحسانه العدول عنه، وعلى الثاني المعروف بالقدرة على إيجاد هذه المخلوقات العظام التي دخل فيها كل ما سواه من الخاص والعام كيف يتسنى لهؤلاء الكفرة أو لهؤلاء الجاحدين للنعم أن يسووا به غيره وهم في قبضته، فوجه التخصيص في الأول أنه لا يخفى استبعاد انصراف العبد عن سيده وولى نعمته إلى سواه بخلاف التسوية فإن المنعم قد يساويه غيره ممن يحسن إلى غيره، وفي الثاني أن استبعاد التسوية عليه مما لا يكاد يتصور بخلاف العدول عنه فإنه قد يتصور لجهل العادل بحقه وما يليق بحقه فإن العدول لا ينافي عدم المعرفة بخلاف التسوية فإنه لا يسوى بين شيئين لا يعرفهما بوجه ما فتدبر *

واعترض غير واحد على العطف على الصلة بأنه لا وجه لضم ما لا يدخل له في استحقاق الحمد

إلى ماله ذلك . ثم جعل المجموع صلة في مقام يقتضى كون الصلة محمودا عليه . وأجيب بان فى الكلام على ذلك التقدير إشارة إلى علو شأنه تعالى وعموم احسانه للمستحق وغيره حيث ينعم بمثل تلك النعم الجليلة على من لا يحمده ويشرك به جل شأنه ، وفى ذلك تعظيم منى عن كمال الاستحقاق ، وقد يقال: وقوع هذا المعطوف موقع المحمود عليه باعتبار معنى التعظيم المستفاد من انكار مضمونه فكانه قيل الحمد لله جل جنبه عن أن يعدل به شىء لكن لا يخفى أن المحمود عليه يجب فى المشهور أن يكون جميلا اختياريا ، وما ذكر ليس كذلك فعليه لا بد من التاويل *

وذكر شيخ الاسلام فى الاعتراض على العطف المذكور أن ما ينتظم فى سلك الصلة المنبئة عن موجبات حمده تعالى حقه أن يكون له دخل فى ذلك الانباء فى الجملة ولا ريب فى أن كفرهم بمعزل عنه، وادعاء أن له دخلا فيه لدلالته على كمال الجود كأنه قيل: الحمد لله الذى أنعم بمثل هذه النعم العظام على من لا يحمده تعسف لا يساعده النظام وتعكيس ياباه المقام كيف لا وسياق النظم الكريم كما تفصح عنه الآيات لتوبيخ الكفرة ببيان غاية اسماهم فى حقه سبحانه وتعالى مع نهاية احسانه تعالى إليهم لا بيان احسانه تعالى إليهم مع غاية اسماهم فى حقه عز وجل كما يقتضيه الادعاء المذكور ، وبهذا اتضح أنه لا سبيل إلى جعل المعطوف من روادف المعطوف عليه لما أن حق الصلة أن تكون غير مقصودة الافادة فما ظنك بروادفها؛ وقد عرفت أن المعطوف هو الذى سبق له الكلام انتهى *

ورد بأنه لا شك فى أنه على هذا الوجه يراد الحمد لله الذى أنعم بهذه النعم الجسام على من لا يحمده ولا تعسف فيه لبلاغته، وادعاء التعكيس ممنوع فان المقام مقام الحمد كما تفيد الجملة المصدر بها وما بعده كلام آخر ولا يترك مقتضى مقام لأجل مقتضى مقام آخر إذ لكل مقام مقال . واعتراض أيضا بأنه لا يصح من جهة العربية لأن الجملة خالية من رابط يربطها بالوصول اللهم إلا أن يخرج على نحو قولهم: أبو سعيد رويت عن الخدرى حيث وضع الظاهر موضع الضمير وكأنه قيل: ثم الذين كفروا به يعدلون إلا أن هذا من الندور بحيث لا يقاس عليه فلا ينبغى حمل كتاب الله تعالى على مثله مع إمكان حمله على الوجه الصحيح الفصيح . وأجيب بأنه لا يلزم من ضعف ذلك فى ربط الصلة ابتداء ضعفه فيما عطف عليها فكثيرا ما يغتفر فى التابع ما لا يغتفر فى غيره ، والجواب بأن هذا اللطف لا يحتاج إلى الرابط عجيب لأنه لم يقل أحدهم النحاة: إن المعطوف على الصلة يتم بجزء خلوه عن الرابط وغاية ما ذكره أنه نكتة للربط بالاسم *

واعترض شيخ الاسلام على احتمال أن يراد بالعدل العدول مع اعتبار التشنيع عليهم بعدم الحمد بان كفرهم به تعالى لاسيما باعتبار ربوبيته أشد شناعة وأعظم جناية من عدوهم عن حمده سبحانه فجعل أهون الشرين عمدة فى الكلام مقصودا بالافادة واخراج أعظمهما مخرج القيد المفروغ منه مما لا عهدة له فى الكلام السديد فكيف بالنظم التنزيلى ، وأجيب بأنه لما كان المقام مقام الحمد ناسب التشنيع عليهم بذلك فلا يرد اعتراض الشيخ وقد ذكر هو قدس سره ترجيحها للآية وادعى أنه الحقيق بجزالة التنزيل، وحط عليه أشهب فيه ولعل الأمر أهون من ذلك، والذى تصدح به كلماتهم أن صلة (يعدلون) على تقدير أن يكون من العدل بمعنى العدول متروكة ليقع الانكار على نفس الفعل، وإنما قدروا له مفعولا على تقدير أن يكون من العدل

بمعنى التسوية فقالوا : غيره أو الاوثان لأنه لا يحسن انكار العدل بخلاف انكار العدول، ونظر في ذلك بان مجرد العدول بدون اعتبار متعلقه غير منكر ألا ترى أن العدول عن الباطل لا ينكر فالظاهر اعتبار المتعلق إلا أنه حذف لأجل الفاصلة كما أن تقديم (بربهم) على احتمال تعلقه بما بعد لذلك، ويجوز أن يكون للاهتمام به وقال بعض المحققين : إن هذا وإن تراهى في بادىء النظر لكنه عند التحقيق ليس بوارد لأن العدول وإن كان له فردان أحدهما مذموم وهو العدول عن الحق إلى الباطل ومدوح وهو العدول عن الباطل إلى الحق لكن العدول المرصوف به الكفار لا يحتمل الثاني فلتعينه لا يحتاج إلى تقدير متعلق وتنزيله منزلة اللازم أباع عند التأمل بخلاف التسوية فإنها من النسب التي لا تتصور بدون المتعلق فلذا قدره. ومن هذا يعلم أن تنزيل الفعل منزلة اللازم الشائع فيما بينهم إنما يكون أو يحسن فيما ليس من قبيل النسب. هذا وأخرج ابن الضريس في فضائل القرمان. وابن جرير. وابن المنذر. وغيرهم عن كعب قال : فتحت التوراة بالحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون وختمت بالحمد لله الذي لم يتخذ ولداً إلى قوله سبحانه وتعالى وكبره تكبيراً *

(هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ) استئناف مسوق لبيان كفرهم بالبعث والخطاب وإن صح كونه عاماً لكنه هنا خاص بالذين كفروا كما يدل عليه الخطاب الآتي ففيه التفات. والنكتة فيه زيادة التشنيع والتوبيخ، وتخصيص خالقهم بالذكر من بين سائر أدلة صحة البعث مع أن ما تقدم من أظهر أدلته لما أن دليل الأنفس أقرب إلى الناظر من دليل الآفاق الذي في الآية السابقة، ومعنى خالق المخاطبين من طين أنه ابتداء خلقهم منه فانه المادة الأولى لما أنه أصل آدم عليه الصلاة والسلام وهو أصل سائر البشر، ولم ينسب سبحانه الخلق إليه عليه الصلاة والسلام مع أنه المخلوق منه حقيقة وكفاية ذلك في الغرض الذي سيق له الكلام توضيحاً لمنهاج القياس ومبالغة في إزاحة الشبهة والالتباس، وقيل في توجيه خلقهم منه: إن الإنسان مخلوق من النطفة والطمث وهما من الأغذية الحاصلة من التراب بالذات أو بالواسطة *

وقال المهدي في ذلك : إن كل إنسان مخلوق ابتداء من طين لخبر «ممن مولود يولد إلا ويندر على نطفته من تراب حفرته»، وفي القلب من هذا شيء، والحديث إن صح لا يخلو عن ضرب من التجوز، وقيل : الكلام على حذف مضاف أي خلق آباءكم، وأياما كان فيه من وضوح الدلالة على كمال قدرته تعالى شأنه على البعث ما لا يخفى فإن من قدر على إحياء ما لم يشم رائحة الحياة قط كان على إحياء ما قارنها مدة أظهر قدرة (ثُمَّ قَضَى) أي قدر وكتب (وَأَجَلًا) أي حداً معيناً من الزمان للدوت. و(ثم) للترتيب في الذكر دون الزمان لتقدم القضاء على الخلق، وقيل : الظاهر الترتيب في الزمان، ويراد بالتقدير والكتابة ما تعلم به الملائكة وتكتبه كما وقع في حديث الصحيحين «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أو سعيد» *

(وَأَجَلٌ مُّسَمًّى) أي حد معين للبعث من القبور، وهو مبتدأ وصح الابتداء به لتخصيصه بالوصف أو لوقوعه في موقع التفصيل و(عنده) هو الخبر، وتنوينه لتفخيم شأنه وتحويل أمره. وقدم على خبره الظرف

مع أن الشائع في النكرة المنخبر عنها به لزوم تقديمه عليها وفاء بحق التفخيم، فإن ما قصد به ذلك حقيق بالتقديم فالمعنى وأجل أى أجل مستقل بعلمه سبحانه وتعالى لا يقف على وقت حلوله سواء جل شأنه لا إجمالا ولا تفصيلا. وهذا بخلاف أجل الموت فإنه معلوم إجمالا بناء على ظهور أماراته أو على ما هو المعتاد في أعمال الإنسان • وقيل : وجه الاخبار عن هذا أو التقييد بكونه عنده سبحانه وتعالى أنه من نفس المغيبات الخمس التي لا يعلمها إلا الله تعالى ، والأول أيضا وإن كان لا يعلمه الا هو قبل وقوعه كما قال تعالى : (وما تدرى نفس باى أرض تموت) لكننا نعلمه للذين شاهدنا موتهم وضبطنا تواريخ ولادتهم ووفاتهم فنعلمه سواء أريد به آخر المدة أو جملة متى كان وكم مدة كان •

وذهب بعضهم إلى أن الأجل الأول ما بين الخاق والموت ، والثاني ما بين الموت والبعث . وروى ذلك عن الحسن . وابن المسيب ، وقتادة . والضحاك . واختاره الزجاج . ورواه عطاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه حيث قال : قضى أجلا من مولده إلى مماته وأجل مسمى عنده من الممات إلى البعث لا يعلم ميقاته أحد سواء سبحانه فاذا كان الرجل صالحا واصل لرحمة زاد الله تعالى له في أجل الحياة من أجل الممات إلى البعث وإذا كان غير صالح ولا واصل نقصه الله تعالى من أجل الحياة وزاد في أجل الممات ، وذلك قوله تعالى : (وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا فى كتاب) وعليه فعنى عدم تغير الأجل عدم تغير آخره ، وقيل : الأجل الأول الزمن الذى يحيى به أهل الدنيا إلى أن يموتوا والأجل الثانى أجل الآخرة الذى لا آخر له ، ونسب ذلك إلى مجاهد . وابن جبير . واختاره الجبائى •

ولا يخفى بعد إطلاق الأجل على المدة الغير المتناهية ، وعن أبي مسلم أن الأجل الأول أجل من مضى والثانى أجل من بقى ومن يأتى ، وقيل : الأول النوم والثانى الموت . ورواه ابن جرير . وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وأيده الطبرسى بقوله تعالى : (ويرسل الآخرة إلى أجل مسمى) ولا يخفى بعده لأن النوم وإن كان أخا الموت لكنه لم تعد تسميته أجلا وإن سمي موتا ، وقيل : إن كلا الأجلين للموت ولكل شخص أجل يكتبه الكتبة وهو يقبل الزيادة والنقص وهو المراد بالعمر فى خبر «إن صلة الرحم تزيد فى العمر» ونحوه وأجل مسمى عنده سبحانه وتعالى لا يقبل التغيير ولا يطلع عليه غيره عز شأنه وكثير من الناس قالوا : إن المراد بالزيادة الواردة فى غير ما خبر الزيادة بالبركة والتوفيق للطاعة ، وقيل : المراد طول العمر ببقاء الذكر الجميل كما قالوا : ذكر الفتى عمره الثانى وضعفه الشهاب ، وقيل : الأجلان واحد والتقدير وهذا أجل مسمى فهو خبر مبتدأ محذوف (عنده) خبر بعد خبر أو متعلق بمسمى وهو أبعد الوجود • (^مم أنتم تموتون ٣) أى تشكون فى البعث كما أخرجه ابن أبي حاتم عن خالد بن معدان ، وعن الراغب المربة التردد فى المتقابلين وطلب الامارة مأخوذ من مرى الضرع إذا مسحه للدر . ووجه المناسبة فى استعماله فى الشك أن الشك سبب لاستخراج العلم الذى هو كاللبن الخالص من بين فرث ودم . قيل : الامتراء الجحد ، وقيل : الجدال . وأياما كان فالمراد استبعاد امترائهم فى وقوع البعث وتحقيقه فى نفسه مع شهادتهم فى أنفسهم من الشواهد ما يقطع مادة ذلك بالكلية فان من قدر على إفاضة الحياة وما يتفرع عليها على مادة غير مستعدة لشيء من ذلك كان أوضح اقتدارا على إفاضته على مادة قد استعدت له وقارنته مدة . ومن هذا يعلم أن شطرا من تلك الأوجه

السابقة آنفا لا يلائم مساق النظم الكريم، وتوجيه الاستبعاد إلى الامتراء على التفسير الأول مع أن المخاطبين جازمون بانتفاء البعث مصرّون على جحوده وإنكاره كما ينبي عنه كثير من الآيات للدلالة على أن جزمهم ذلك في أقصى مراتب الاستبعاد والاستنكار.

وذكر بعض المحققين أن الآية الأولى دليل التوحيد كما أن هذه دليل البعث، ووجه ذلك بانها تدل على أنه لا يليق الثناء والتعظيم بشيء سواه عز وجل لأنه المنعم لا أحد غيره ويأزم منه أنه لا معبود ولا إله سواه بالطريق الأولى، وزعم بعضهم أنها لا تدل على ذلك إلا بملاحظة برهان التمانع إذ لو قطع النظر عنه لا تدل على أكثر من وجود الصانع، ومنشأ ذلك حمل الدليل على البرهان العقلي أو مقدماته التي يتألف منها أشكاله وليس ذلك باللازم. ومن الناس من جعل الآية الأولى أيضا دليلا على البعث على منوال قوله تعالى: (أنتم أشد خلقا أم السماء بناها) ولا يخفى أنه خلاف الظاهر.

وقوله سبحانه وتعالى ﴿ وَهُوَ اللَّهُ ﴾ جملة من مبتدأ عائد إليه سبحانه كما قال الجمهور وخبر معطوفة على ما قبلها مسوقة لبيان شمول أحكام الهيئته لجميع المخلوقات وإحاطة عليه بتفاصيل أحوال العباد وأعمالهم المؤدية إلى الجزاء إثر الإشارة إلى تحقق المعاد في تضاعيف ما تقدم، والحمل ظاهر الفائدة إذا اعتبر ما يأتي وإلا فهو على حد - أنا أبو النجم وشعري شعري -، وقوله تعالى: ﴿ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ ﴾ متعلق - على ما قيل - بالمعنى الوصفي الذي تضمنه الاسم الجليل كما في قولك: هو حاتم في طيء. على معنى الجواد *

والمعنى الذي يعتبر هنا يجوز أن يكون هو المأخوذ من أصل اشتقاق الاسم الكريم أعني المعبود أو ما اشتهر به الاسم من صفات الكمال إلا أنه يلاحظ في هذا المقام ما يقتضيه منها أو ما يدل عليه التركيب الحصري لتعريف طرفي الإسناد فيه من التوحيد والتفرد بالالوهية أو ما تقرّر عند الكل من إطلاق هذا الاسم عليه تعالى خاصة فكأنه قيل: وهو المعبود فيها أو وهو المالك والمتصرف فيها حسبما يقتضيه المشيئة المبنية على الحكم البالغة أو وهو المتوحد بالالوهية فيهما أو وهو الذي يقال له: الله فيهما لا يشرك به شيء في هذا الاسم، ومعنى ذلك مجرد ملاحظة أحد المعاني المذكورة في ضمن ذلك الاسم الجليل ويكفي مثل ذلك في تعلق الجار لا أنه يحمل لفظ الله على معناه اللغوي أو على نحو المالك والمتصرف أو المتوحد أو يقدر القول، وعلى كل تقدير يندفع ما يقال: إن الظرف لا يتعاق باسم الله تعالى لجموده ولا بكائن لانه حينئذ يكون ظرفا لله تعالى وهو سبحانه وتعالى منزّه عن المكان والزمان. ومن الناس من جوز تعلقه بكائن على أنه خبر بعد خبر والكلام حينئذ من التشبيهه البليغ أو كناية على رأى من لم يشترط جواز المعنى الاصلى أو استعارة تمثيلية بأن شبهت الحالة التي حصلت من إحاطة عليه سبحانه وتعالى بالسموات والأرض وبما فيها بحالة بصير تمكن في مكان ينظره وما فيه والجامع بينهما حضور ذلك عنده *

وجوز أن يكون مجازا مرسلا باستعماله في لازم معناه وهو ظاهر، وإن يكون استعارة بالكناية بأن شبه عز اسمه بمن تمكن في مكان وأثبت له من لوازمه وهو عليه به وبما فيه، وليس هذا من التشبيه المحذور في شيء وعليه يكون قوله تعالى: ﴿ يَعْلَمُ سُرَّتْكُمْ وَجَهْرَكُمْ ﴾ أى ما أسررتوه وما جهرتم به من الأقوال أو منها ومن

الافعال بيانا للمراد وتوكيدا لما يفهم من الكلام. وتعليق علمه سبحانه بما ذكر خاصة مع شموله لجميع من في السموات وصاحبها لانسحاق النظم الكريم الى بيان حال المخاطبين وكذا يعتبر بيانا على تقدير اعتبار ما اشتهر به الاسم الجليل من صفات الكمال عند تعلق الجار على ما علمت فان ملاحظته من حيث المالكية الكاملة والتصرف الكامل حسبما تقدم مستتبعه لملاحظة علمه تعالى المحيط حتما •

وعلى التقادير الآخر لا مساغ كما قيل لجعله بيانا لان ما ذكر من العلم غير معتبر في مفهوم شيء من المعبودية واختصاص اطلاق الاسم عايه تعالى ، وكذا مفهوم المتوحد بالالوهية فكيف يكون هذا بيانا لذلك . واعتبار العلم فيما صدق عليه المتوحد غير كاف في البيانية ، وقيل في بيانها على تقدير اعتبار المتوحد بالالوهية : ان حصر الالوهية بمعنى تدبير الخلق ، ومن تفرد بتدبير جميع امور احدى لزمه معرفة جميعها حتى يتم له تدبيرها فملاحظة المتوحد بالالوهية مستتبعه لملاحظة علمه تعالى المحيط على طرز ما تقرر في ملاحظة اسمه عز اسمه من حيث المالكية الكاملة والتصرف الكامل على الوجه المتقدم •

ومن هذا يعلم اندفاع ما اورد على احتمال تعلق الجار السابق باعتبار ملاحظة المتوحد بالالوهية من ان التوحد بها امر لا تعلق له بمكان فلامعنى لجعله متعلقا بمكان فضلا عن جميع الامكنة فان تدبير الخلق بما يتعلق بما في حيز الجار من الحيز ، وكذا بما فيه . وتعقب ذلك بمنع تفسير الالوهية بما ذكر ، ولعل الجملة على هاتيك التقادير خبر ثالث ، وقد جوز غير واحد الاخبار بالجملة بعد الاخبار بالمفرد ، وبعضهم جعلها كذلك مطلقا ، والقريظة على ارادة المراد من الجملة الظرفية حينئذ عقلية ، وهي ان كل احد يعلم انه قدس وتعالى منزه عما يقتضيه الظاهر من الممكن ، وذلك كما في قوله تعالى : (وهو معكم أينما كنتم) إذ لم يردف بما يبينه ، وجوز أن تكون كلاما مبتدأ وهو استئناف نحوي . ووجهه غير واحد لخلوه عن التكلف أو استئناف بياني ويتكلف له تقدير سؤال ، وقيل : إن الجملة هي خبر (هو) والاسم الجليل بدل منه والظرف متعلق بـ يعلم . ويكفي في ذلك كون المعلوم فيما ذكر ولا يتوقف على كون العالم فيه ليلزم تحيزه سبحانه وتعالى المحال . وهذا كما قيل . كقولك : رميت الصيد في الحرم فانه صادق إذا كنت خارجه والصيد فيه . ونقل بعض المدققين عن الامام الترمذى في الايمان إذا ذكر ظرف بعد فعل له فاعل كما إذا قلت : إذا ضربت في الدار أو في المسجد فان كان معا فيه فالامر ظاهر وإن كان الفاعل فيه دون المفعول أو بالعكس فان كان الفعل مما يظهر أثره في المفعول كالضرب والقتل والجرح فالمعتبر كون المفعول فيه وإن كان مما لا يظهر أثره فيه كالشتم فالمعتبر كون الفاعل فيه فلذا قال بعض الفقهاء : لو قال إن شتمته في المسجد أو رميت اليه فكذا فشرط حثه كون الفاعل فيه . وإن قال : إن ضربته في المسجد أو جرحته أو قتلته أو رميته فكذا فشرطه كون المفعول فيه . وفرق بين الرمي المتعدى بالي والمتعدى بنفسه بأن الأول إرسال السهم من القوس بنية وذلك مما لا يظهر له أثر في المحل ولا يتوقف على وصول فعل الفاعل . والثاني إرسال السهم أو ما يضاهيه على وجه يصل إلى المرمى اليه فيؤثر فيه ولذا عد كل منهما في قبيل . وعلى هذا يشكل ما نحن فيه لأن العلم لا يظهر له أثر في المعلوم فيلزم أن يكون الكلام من قبيل شتمته في المسجد ويجيء المحال وكون العلم هنا مجازاً عن المجازاة وهي مما يظهر أثرها في المفعول فيكون الكلام من قبيل إن ضربته في المسجد ويكفي كون المفعول فيه دون الفاعل في القلب منه شيء على أن كون المفعول هنا أعني سر المخاطبين وجههم في السموات مما لا وجه له

والقول بأن المعنى حينئذ يعلم نفوسكم المفارقة للكائنة في السموات ونفوسكم المقارنة لابدانكم الكائنة في الأرض تعسف وخروج عن الظاهر على أن الخطاب حينئذ يكون للؤمنين وقد كان فيما قبل للكافرين فتفوت المناسبة والارتباط، ومثله القول بتعميم الخطاب بحيث يشمل الملائكة وظاهر أن سرهم وجهرهم في السموات * وأجيب بأنه يمكن أن يكون جعل سر المخاطبين وجهرهم فيها لتوسيع الدائرة وتصوير أنه سبحانه وتعالى لا يعزب عن علمه شيء في أي مكان كان لا أنهما يكونان في السموات أيضا، وقيل: المراد بالسر ما كتم عنهم من عجائب الملك وأسرار الملائكة مما لم يطلعوا عليه وبالجهر ما ظهر لهم من السموات والأرض. وإضافة السر والجهر إلى ضمير المخاطبين مجازية وليس بشيء كما لا يخفى *

وجوز بعضهم أن يكون الجار متعاقبا بالمصدر على سبيل التنازع، واعترض بأن معمول المصدر لا يتقدم عليه. ويلزم أيضا التنازع مع تقدم معمول. وأجيب بأن منهم من يجوز التنازع مع تقدم معموله من يقول: بجواز تقديم الظرف على المصدر لتوسعهم فيه ما لم يتوسع في غيره، ونقل عن ابن هشام أنه قال: إنما يمتنع تقدم متعلق المصدر إذا قدر بحرف مصدرى وفعل وهذا ليس كذلك فليس مما منعه، وقال مولانا صدر الدين: يرد على منع تعلق الجار بالمصدر المتأخر تعلقه بآله في قوله تعالى (وهو الذي في السماء إله) مع أن إلهاء مصدر وصرح بتعلقه به غير واحد فان أول بالصفة مثل المعبود فيؤول السر والجهر بالخفي والظاهره وعن أبي علي الفارسي أنه جعل (هو) ضمير الشأن و(الله) مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبر عن ضمير

الشأن أي الشأن والقصة ذلك (وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ٣) أي ما تفعلونه لجلب نفع أو دفع ضرر من الأعمال المكتسبة بالقلوب والجوارح سرا وعلانية. وتخصيص ذلك بالذكر مع اندراجه فيما تقدم على تقدير تعميم السر والجهر لآظهار كمال الاعتناء به لأنه مدار فلك الجزاء وهو السر في إعادة (يعلم). ومن الناس من غاير بين المتعاطفين بجعل العلم هنا عبارة عن جزائه وإبقائه على معناه المتبادر فيما تقدم. وتفسير المكتسب بجزاء الأعمال من المثوبات والعقوبات غير ظاهر. وكذا حمل السر والجهر على ما وقع والمكتسب على ما لم يقع بعده.

(وَمَا آتَاهُمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ) كلام مستأنف سيق لي بيان كفرهم بآيات الله تعالى واعراضهم عنها بالكلية بعد بيان كفرهم بالله تعالى واعراضهم عن بعض آيات التوحيد وآياتهم في البعث واعراضهم عن بعض أدلته. والاعراض عن خطابهم للايدان بأن اعراضهم السابق قد بلغ مبلغا اقضى أن لا يواجهوا بكلام بل يضرب عنهم صفحا وتعدد جناباتهم لغيرهم ذما لهم وتقييحا لحالهم. فانافية وصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية كما أشار إليه العلامة البيضاوي والله تعالى دره أول الدلالة على الاستمرار التجديدي، ومن الأولى زيادة للاستغراق أو لتأكيد، والثانية للتبعيض وهي متعلقة بحذوف مجرور أو مرفوع وقع صفة لآية، وجعلها ابن الحاجب للتبيين لأن كونها للتبعيض يناهض كون الأولى للاستغراق إذ الآية المستغرقة لا تكون بعضها من الآيات. ورد بأن الاستغراق ههنا لآية متصفة بالآيات فهي وإن استغرقت بعض من جميع الآيات على أن كلامه بعد لا يخلو عن نظره.

وإضافة الآيات إلى الرب المضاف إلى ضميرهم لتفخيم شأنها المستتبع تهويل ما اجترؤوا عليه في حقها.

والمراد بها إما الآيات التنزيلية أو الآيات التكوينية الشاملة للمعجزات وغيرها من تعاجيب المصنوعات. والاثيان على الأول بمعنى النزول، وعلى الثاني بمعنى الظهور على ما قيل، ويفهم من كلام بعض المحققين أنه مطلقاً بمعنى الظهور استعماله في لازم معناه وهو المجيء الذي لا يوصف به إلا الأجسام مجازاً لا كناية كما قيل. وحاصل المعنى على الأول ما تنزل إليهم آية من الآيات القرآنية الجليلة الشأن التي من جملتها هاتيك الآيات الناطقة بما فصل من بدائع صنع الله تعالى شأنه المنبثقة عن جريان أحكام ألوهيته على كافة الكائنات وإحاطة علمه بجميع أحوال العباد وأعمالهم الموجبة للاقبال عليها والايان بها.

(إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ) غير مقبلين عليها ولا معتنين بها، وعلى الثاني ما تظهر لهم آية من الآيات التكوينية التي من جملتها ما ذكر من جلائل شؤونه سبحانه وتعالى الشاهدة بوحدانيته عز وجل إلا كانوا تاركين للنظر الصحيح فيها المؤدى إلى الايمان بمكونها، وأصل الاعراض صرف الوجه عن شيء من المحسوسات. واستعماله في عدم الاعتناء أو ترك النظر مجاز على ما حققه البعض. وفسر شيخ الاسلام الاعراض على الوجه الأول بما كان على وجه التكذيب والاستهزاء، و(عن) متعلقة بمعرضين والتقديم لرعاية الفواصل والجملة بعد إلا. كما قال الكرخي. في موضع النصب على أنها حال من مفعول تأتي أو من فاعله المخصص بالوصف كما قيل وهي مشتملة على ضمير كل منهما. وإيثارها على أعراضوا عنها كما وقع مثله في قوله تعالى (وإن يروا آية يعرضوا) للدلالة على استمرارهم على الاعراض حسب استمرار اتيان الآيات.

وفي الكلام إشارة إلى غاية انهما كهم في الضلال حيث آذن أن أعراضهم عما يأتيهم من الآيات أن الاثيان كما يفصح عنه كلمة (لما) في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾ فإن الحق عبارة عن القرآن الذي أعراضوا عنه حين أعراضوا عن كل آية آية منه. وعبر عنه بذلك اظهاراً لكمال فظاعة ما فعلوا به. والفاء على تقدير أن يراد بالآيات الآيات التنزيلية. كما هو الأظهر على ما قرره مولانا شيخ الاسلام. لترتيب ما بعدها على ما قبلها لا باعتبار أنه مغاير له حقيقة واقع عقبيه أو حاصل بسببه بل على أنه عينه في الحقيقة والترتيب بحسب التغاير الاعتباري حيث أن مفهوم التكذيب بالحق أشنع من الاعراض المذكور إذ هو مما لا يتصور صدوره من أحد.

ولذلك أخرج مخرج اللازم البين البطلان وترتب عليه بالفاء إظهاراً لغاية بطالانه ثم قيد ذلك بكونه بلا تأمل بل آن المجيء تأكيداً لشناعة فعلهم الفظيع. وعلى تقدير أن يراد الآيات التكوينية داخلية على جواب شرط محذوف. والمعنى على الأول حيث أعراضوا عن تلك الآيات حين إتيانها فقد كذبوا بما لا يمكن لعقل تكذيبه أصلاً من غير أن يتدبروا في حاله ومآله ويقفوا على ما في تضاعيفه من الشواهد الموجبة لتصديقه. وعلى الثاني أنهم إن كانوا معرضين عن الآيات حال اتيانها فلا تعجب من ذلك فقد فعلوا بما هو أعظم منها ما هو أعظم من الاعراض حيث كذبوا بالحق الذي هو أعظم الآيات. واختار في البحر كرون الفاء سببية وما بعدها مسبب عما قبلها. وجوز أيضاً كونها سببية على معنى أن ما بعدها سبب لما قبلها. فقد قال الرضي: وقد تكون فاء السببية بمعنى لام السببية وذلك إذا كان ما بعدها سبباً لما قبلها نحو قوله تعالى: (أخرج منها فانك وجيم) وأطلق عليها الكثير حينئذ الفاء التعليلية. وهل تفييد الترتيب حينئذ أم لا؟ لم يصرح الرضي

بشي من ذلك، ويفهم كلام البعض انها للترتيب والتعقيب أيضا •
 واستشكل بأن السبب متقدم على المسبب لامتداد إياه . وتكلف صاحب التوضيح لتوجيهه بان ما
 بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية . ورد بانها لاتنأى في
 في كل محل ، وفي التلويح الأقرب ما ذكره القوم من أنها إنما تدخل على العلة باعتبار أنها تدوم فتتراخي
 عن ابتداء الحكم ، وفي شرح المفتاح الشريفى فان قلت : كيف يتصور ترتيب السبب على المسبب؟ قلت : من
 حيث أن ذكر المسبب يقتضى ذكر السبب انتهى . وعليه يظهر وجه الترتيب هنا مطلقا . لكن ظاهر كلام
 النحاة وغيرهم أن هذه الفاء تختص بالوقوع بعد الأمر كما كرم زيدا فانه أبوك ، واعبد الله فان العبادة حق إلى
 غير ذلك فالوجه الأول أولى . وإيست الفاء فصيحة كما توهمه بعضهم من قول العلامة البيضاوى في بيان معنى
 الآية كأنه قيل : لما كانوا معرضين عن الآيات كلها كذبوا بالقرآن لأن الفاء الفصيحة لا تقدر جواب لما
 لأن جوابها الماضى لا يقترن بالفاء على الفصيحة فكيف يقدر للفاء ما يقتضى عدمها فما مراد العلامة إلا بيان
 حاصل المعنى ولذا أسقط الفاء . نعم قيل : إن هذا المعنى مما ينبغي تنزيهه التنزيل عنه وفيه تأمل •

وقد صرح بعض المحققين أن أمر الترتيب يجرى في الآية سواء كانت الآية بمعنى الدليل أو المعجزة أو الآية
 القرآنية لتغاير الاعراض والتكذيب فيها . والفاء في قوله تعالى : ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ۝ ﴾
 للترتيب أيضا بناء على أن ما تقدم لكونه أمرا عظيما يقتضى ترتيب الوعيد عليه ، وقيل : يستهزئون
 أيذانا بأن ما تقدم كان مقرونا بالاستهزاء •

واستدل به أبو حيان على أن في الكلام معطرفا محذوفا أى فكذبوا بالحق واستهزؤا به . ولا يخفى أن
 ذلك مما لا ضرورة إليه . وما عبارة عن الحق المذكور . وعبر عنه بذلك تهويلا لأمره باهتاه وتعليلا للحكم بما
 في حيز الصلة . والأنباء جمع نباء وهو الخبر الذى يعظم وقعه . والمراد بانباء القرآن التى تأتىهم ويتحقق مدلولها
 فيهم ويظهر لهم آيات وعيده وإخباره بما يحصل بهم في الدنيا من القتل . والسبي . والجلال ونحو ذلك من العقوبات
 العاجلة ، وقيل : المراد ما يعم ذلك والعقوبات التى تحل بهم في الآخرة من عذاب النار ونحوه ، وقيل : المراد
 بانباء ذلك ما تضمن عقوبات الآخرة أو ظهور الاسلام وعلو كلمته . وظاهر ما يأتى من الآيات يرجح الأول .
 وصرح بعض المحققين بأن إضافة (أنباء) بيانية وهو احتمال مقبول . وادعاء أنه مقدم وإن المعنى سيظهر لهم ما
 استهزؤا به من الوعيد الواقع فيه أو من نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أو نحو ذلك لاوجه له : إذ ادعى
 لاقحامه . وفي البحر إنما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفي الشعراء (فقد كذبوا . فسيأتىهم)
 بدون قيد الكذب والتنفيس بالسين لأن الانعام متقدمة في النزول على الشعراء فاستوفى فيها اللفظ وحذف
 من الشعراء وهو مراد احالة على الأول . وناسب الحذف الاختصار في حرف التنفيس فجىء بالسين •

﴿ أَلَمْ يَرَوْا كَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِمَّنْ قَرْنٌ مِّمَّنْ ﴾ استئناف مسوق لتعيين ما هو المراد بما تقدم ، وقيل :
 شروع في توبيخهم ببذل النصح لهم والأول أظهر . والرؤية عرفانية ، وقيل : بصرية ، والمراد في أسفارهم
 وليس بشيء . وهى على التقديرين تستدعى مفعولا واحدا . و (كم) استفهامية كانت أو خبرية معلقة لها عن
 العمل مفيدة للتكثير سادة مع ما في حيزها مسد مفعولها . وهى منصوبة بأهلكنا على المفعولية . وهى عبارة

عن الاشخاص ، وقيل : إن الرؤية علمية تستدعي مفعولين والجملة سادة مسددهما . (من قرن) يميز لكم على أنه عبارة عن أهل عصر من الأعصار سموا بذلك لاقترانهم مدة من الزمان فهو من قرنت . واختلاف في مقدار تلك المدة فقيل : مائة وعشرون سنة ، وقيل : مائة ، وقيل : ثمانون ، وقيل : سبعون ، وقيل : ستون ، وقيل : ثلاثون ، وقيل : عشرون . وقيل : مقدار الأوسط في أعمار أهل كل زمان . ولما كانت هذا لا ضابط له يضبط قال الزجاج : إنه عبارة عن أهل عصر فيهم نبي أو فائق في العلم على ما جرت به عادة الله تعالى . ويحتمل أن يعتبر ذلك مائة سنة لما ورد أن الله تعالى قيض لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يحدد لها أمر دينها . وقيل : هو عبارة عن مدة من الزمان اختلف فيها على طرز ما تقدم . واختار بعضهم أنه حقيقة في الزمان المعين وفي أهله . والمراد به هنا الأهل من غير تحشم تقدير . مضاف أو ارتكاب تجوز .

وجوز بعضهم انتصاب (لم) على المصدرية باهلا كنعنا بمعنى إهلاك أو على الظرفية بمعنى أزمنة وهو تكلف . ومن الأولى ابتدائية متعلقة باهلا كنعنا . وهمزة الانكار لتقرير الرؤية . والمعنى ألم يعرف هؤلاء المكذبون المستهزئون بمعاينة الآثار وتواتر الاخبار كم أمة أهلكنا من قبل خلقهم أو من قبل زمانهم كقوم نوح . وعاد وثمود . وقوم لوط . وأضرابهم فالكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه . وقوله تعالى : **﴿ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾** استئناف بياني كأنه قيل ما كان حالهم ؟ ، وقال أبو البقاء : إنه في موضع جر صفة (قرن) لأن الجمل بعد النكرات صفات لاحتياجها إلى التخصيص . وجمع الضمير باعتبار معناه . وتعقبه مولانا شيخ الاسلام بأن تنوينه التفخيمي مغل له عن استدعاء الصفة . على أن ذلك مع اقتضائه أن يكون مضمونه ومضمون ما عطف عليه من الجمل الرابع مفروغا عنه غير مقصود لسياق النظم مؤد إلى اختلال النظم الكريم . كيف لا والمعنى حينئذ ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن موصوفين بكذا وكذا وبأهلا كنعنا لهم بذنوبهم وأنه بين الفساد انتهى . ولا يخفى أن التنوين التفخيمي لا يأتي الوصف . وما ورد فيه ذلك من النكرات أكثر من أن يحصى ، وأما ما ذكره بعد فقد قال الشهاب : إنه غفلة منه أو تغافل عن تفسيرهم (فاهلا كنعناهم) الخ الآتي بقولهم لم يغن ذلك عنهم شيئا . وتمكين الشيء في الأرض - على ما قيل - جعله قارأ فيها . ولما لزم ذلك جعلها مقراً له ورد الاستعمال بكل منهما فقيل تارة مكنته في الأرض . ومنه قوله تعالى : **﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ ﴾** وأخرى مكن له في الأرض . ومنه قوله تعالى : **﴿ إنا مكنا له في الأرض ﴾** حتى أجرى كل منهما مجرى الآخر . ومنه قوله تعالى : **﴿ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ ﴾** بعد ما تقدم كأنه قيل في الأول : مكنا لهم وفي الثاني ما لم نمكنكم .

وفي التاج أن مكنته ومكنت له مثل نصحته ونصحت له . وقال أبو علي : اللام زائدة مثل (ردف لكم) . ولام الراغب في مفرداته يؤيده . وذكر بعض المحققين أن مكنته أبلغ من مكن له . ولذلك خص المتقدم بالمتقدمين والمتأخر بالتأخرين و(ما) إمام موصولة صفة لمخذوف تقديره التمكين الذي لم نمكنه لكم أو نكرة موصوفة أي تمكيننا لم نمكنه . وعليهما فهي مفعول مطلق والمائد إليها من الصلة أو الصفة محذوف ، وقيل : إنها مفعول به لأن المراد من التمكين الاعطاء كما يشير إليه ما روى عن قتادة أي أعطيناكم ما تمكنوا به من أنواع التصرف ما لم نعطيكم . وقيل : إنها مصدرية ظرفية أي مدة عدم تمكينكم ولا يخفى بعده . والخطاب

للكفرة . وقيل : لجميع الناس . وقيل : للمؤمنين . والظاهر الاول والاتفات لما في مواجهمهم بضعف حالهم من التبيكيت ما لا يخفى . وقيل : ليتضح مرجع الضميرين ولا يشتبه من أول الامر، وهي نسكته في الاتفات لم يعرج عليها أهل المعاني *

(وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ) أي المطر كما روى عن هرون التيمي . ونسب إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أيضا . وقيل : السحاب واستعماله في ذلك مجاز مرسل . وقيل : هي على حقيقتها بمعنى المظلة والمجاز في اسناد الارسال اليها لأن المرسل ماء المطر وهي مبدأ له . وفيه من المبالغة ما لا يخفى . والارسال والانزال - كما في البحر - متقاربان في المعنى لأن اشتقاقه من رسل اللبن وهو ما ينزل من الضرع متابعا (عليهم مدرارا) أي غزيرا كثير الصب، وهو صيغة مبالغة يستوى فيه المذكور والمؤنث ، وهو حال من السماء والظرف متعلق بارسلنا (وجعلنا الانهار) أي صيرناها (تجري من تحتهم) أي من تحت مساكنهم . والمراد أنهم عاشوا في الخصب والريف بين الانهار والثمار . والجملة في موضع المفعول الثاني لجعلنا . ولم يقل سبحانه : أجرنا الانهار كما قال عز شأنه : (أرسلنا السماء) الايدان بكونها مسخرة مستمرة الجريان لان النهر لا يكون إلا جاريا فلا يفيد الكلام لان النظم حينئذ ناظر الى كونه من تحتهم فالفائدة ظاهرة، ولو كان ما ذكر صحيحا لما ورد في النظم الكريم كقوله تعالى : (تجري من تحتها الانهار) واستظهر كون الجعل بمعنى الانشاء والايجاد وهو مخصوص به تعالى فلنا غير الاسلوب . وعليه فالجملة في موضع الحال من المفعول . وليس المراد على ما قيل - بتعداد هاتيك النعم العظام الفائضة عليهم بعد ذكر تمكينهم بيان عظم جنائهم في كفرانها واستحقاقهم بذلك لاعظم العقوبات بل بيان حيازتهم لجميع أسباب نيل المآرب ومبادئ الامن من المكارة والمعاطب وعدم اغناء ذلك عنهم شيئا . وينبئ عن عدم الاغناء عند جمهور المفسرين *

قوله تعالى : (فأهلكناهم بذنوبهم) والفاء للتعقيب . وقيل : فصيحة . والمراد فكفروا فأهلكناهم . ورجح الاول، والباء للسببية أي أهلكنا كل قرن من تلك القرون بسبب ما يخصصهم من الذنوب كتكذيب الرسل عليهم الصلاة والسلام (وانشأنا) أي أوجدنا (من بعدهم) أي بعد اهلاكهم بسبب ذلك (قرننا آخرين) بدلا من المالكين . وهذا بيان لانه تعالى لا يتعاضمه أن يهلك قرنا ويخلقى بلاده منهم فانه جل جلاله قادر على أن ينشئ مكانهم آخرين يعمر بهم البلاد فهو كالتميم لما قبله نحو قوله تعالى : (ولا يخاف عقباها) وفيه إشارة إلى أنهم قلعوا من أصلهم ولم يبق أحد من نسلهم اجعلهم آخرين و منوهم من بعدهم (ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس) استئناف سيق بطريق تلوين الخطاب لبيان شدة شكيمتهم في المكابرة وما يتفرع عايتها من الاقاويل الباطلة إثر بيان ما هم فيه من غير ذلك *

وعن الكلبي وغيره أنها نزلت في النضر بن الحرث . وعبدالله بن أبي أمية . ونوفل . بن خويلد لما قالوا لرسول الله ﷺ يا محمد لن تؤمن لك حتى تأتينا بكتاب من عند الله تعالى ومعه أربعة من الملائكة يشهدون أنه من عند الله تعالى وأنتك رسوله ، والكتاب المكتوب ، والجار بعده متعاق بمحذوف وقع صفة له أو متعلق به ، وقيل : إن جعل اسما كالامام فالجار في موضع الصفة له ، وإن جعل مصدرا بمعنى المكتوب فهو متعلق به

وجوز أن يتعلق بنزلنا وفيه بعد، والقرطاس بكسر القاف وضمها، وقرى بهماء عرب كراسة كقيل، وعن نص على أنه غير عربي الجواليقي، وقيل: إنه مشترك ومعناه الورق، وعن قتادة الصحيفة، وفي القاموس القرطاس مثلثة القاف وكجفر ودرهم الكاغد، وقال الشهاب: هو مخصوص بالماكتوب أو أعم منه ومن غيره * ﴿ فَلَسَّوْهُ ﴾ أي الكتاب أو القرطاس، واللمس كما قال الجوهري المس باليد فقوله تعالى: ﴿ بَأْيَدِهِمْ ﴾ لزيادة التعيين ودفع احتمال التجوز الواقع في قوله تعالى: ﴿ وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ ﴾ أي تفحصنا، وقيل: إنه أعم من المس باليد، فعن الراغب المس ادراك بظاهر البشرة كاللمس، وبالتقييد به يندفع احتمال التجوز أيضاً * وقيل: إنما قيد بذلك لأن الاحساس باللصوق يكون بجميع الاعضاء وللبدخوصية في الاحساس ليست لسائرهما. وأما التجوز باللمس عن الفحص فلا يندفع به إذ لا بعد في أن يكون ذلك لمباشرتهم للفحص بأنفسهم بل يندفع لكون المعنى الحقيقي أنسب بالمقام وليس بشيء كما لا يخفى، وقيل: إن ذكر الأيدي ليفيد أن اللبس كان بكليتي اليدين ولا يظهر وجه الافادة. وتخصيص اللبس لأنه يتقدمه الابصار حيث لا مانع ولأن التزوير لا يقع فيه فلا يمكنهم أن يقولوا إذا ترك العناد والتعننت: إنما سكرت أبصارنا * واعتراض بأن اللبس هنا إنما يدفع احتمال كون المرئي مخيلاً وأما نزوله من السماء فلا يثبت به * وأجيب بأنه إذا تأيد الادراك البصري في النزول بالادراك اللمسي في المنزل يحزم العقل بديهياً بوقوع المبصر جزماً لا يحتمل النقيض فلا يبقى بعده الا مجرد العناد مع أن حدوثه هناك من غير مباشرة أحد يكفي في الاعجاز كما لا يخفى، وقال ابن المنير الظاهر أن فائدة زيادة لمسهم بأيديهم تحقيق القراءة على قرب أي فقرؤه وهو بأيديهم لا بعيد عنهم لما آمنوا. وقوله تعالى: ﴿ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ جواب (لو) على الافصح من اقتران جوابها المثبت باللام والمراد لقالوا تعنتا وعنادا للحق. وإنما وضع الموصول موضع الضمير للتنصيص على اتصافهم بما في حيز الصلة من الكفر الذي لا يكفر - كما قيل - حسن موقعه باعتبار معناه اللغوي أيضاً، وجوز أن يكون المراد بهم قوم معهودون من الكفرة فحديث الوضع حينئذ موضوع و(إن) في قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ هَذَا ﴾ أي الكتاب نافية أي ما هذا ﴿ الْأَسْحَرُ مُبِينٌ ﴾ أي ظاهر كونه سحراً ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ﴾ الظاهر أنه استئناف لبيان قدحهم بنبوته عليه الصلاة والسلام بما هو أصرح من الأول، وقيل: إنه معطوف على جواب لو ويغترف في الثواني ما لا يغترف في الأوائل، واعتراض بأن تلك المقالة الشنعاء ليست بما يقدر صدورهم عنهم على تقدير تنزيل الكتاب المذكور بل هي من أباطيلهم المحققة وخرافاتهم الملققة التي يتعملون بها ككلماتهم الخليل وعيت بهم العمل، وأجيب بأنه لا بعد في تقدير صدور هذه المقالة على تقدير ذلك التنزيل لأنه مما يوقع الكافر المعاند في حيص بيص فلا يدري بماذا يقابله وأي شيء يتشبث به. وكلمة (لولا) هنا التحضيض، والمقصود به التوبيخ على عدم الاتيان بملك يشاهد معه حتى تنتفي الشبهة بزعمهم *

أخرج ابن المنذر. وابن أبي حاتم عن محمد بن اسحق قال: «دعا رسول الله ﷺ قومه إلى الاسلام وكلهم فابلغ اليهم فيما بلغني فقال له زمعة بن الاسود بن المطالب. والنضر بن الحرث بن كلدة. وعبد بن عبد يغوث. وأبي بن محلف بن وهب. والعاص بن وائل بن هشام: لو جعل معك يا محمد ملك يحدث عنك الناس ويرى

معك فانزل الله تعالى قوله سبحانه: (وقالوا لولا أنزل) الخ أى هلا أنزل عليه ملك يكون معه يحدث الناس عنه ويخبرهم أنه رسول من ربه سبحانه اليهم ، ولعل هذا نظير ما حكى الله تعالى عنهم بقوله جل شاناه: (لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيرا) . ولما كان مدار هذا الاقتراح على شيئين . إنزال الملك على صورته وجعله معه صلى الله عليه وسلم يحدث الناس عنه وينذرهم . أجيب عنه بان ذلك مما لا يكاد يوجد لاشتماله على المتباينين فان انزال الملك على صورته يقتضى انتفاء جعله محدثا ونذيرا وجعله محدثا ونذيرا يستدعى عدم انزاله على صورته، وقد أشير إلى الاول بقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنزَلْنَا ﴾ عليه ﴿ مَلَكًا ﴾ على صورته الحقيقية فشاهدوه باعينهم: ﴿ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ﴾ أى لاتم أمر اهلاكهم بسبب مشاهدتهم له لمزيد هول المنظر مع ما هم فيه من ضعف القوى وعدم اللياقة .

وقد قيل : إن جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهم إنما رأوا الملك فى صورة البشر ولم يره أحد منهم على صورته غير النبي صلى الله عليه وسلم رآه كذلك مرتين مرة فى الأرض بجياد ومرة فى السماء ، ولا يخفى أن هذا محتاج إلى نقل عن الأحاديث الصحيحة والذي صح من رواية الترمذى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى جبريل عليه السلام مرتين كما ذكر على صورته الأصلية لكن ليس فيه أن أحدا من اخوانه الأنبياء غيره عليه الصلاة والسلام لم يره كذلك، ولم يرد هذا - كما قال ابن حجر وناهيك به حافظا فى شيء - من كتب الآثار ، وأما رؤية النبي صلى الله عليه وسلم وكذا رؤية غيره من الأنبياء غير جبريل عليه السلام على الصورة الأصلية فهى جائزة بلاريب، وظاهر الاخبار وقوعها أيضا لنبيينا عليه الصلاة والسلام ، وأما وقوع رؤية سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فلم أقف فيها على شيء لانفيا ولا اثباتا، وعدم وقوع رؤية جبريل عليه السلام لو صح لا يدل على عدم رؤية غيره إذ ليست صور الملائكة كلهم كصورته عليه الصلاة والسلام فى العظم ، وخبر الخصمين والاضياف لآبراهيم . ولوط . وادود عليهم السلام ليس فيه دلالة على أكثر من رؤية هؤلاء الأنبياء للملائكة بصورة الآدميين وهى لا تستلزم أنهم لا يرونهم الا كذلك والا لاستلزمت رؤية نبيينا صلى الله عليه وسلم جبريل عليه السلام بصورة دحية بن خليفة الكلبى رضى الله تعالى عنه مثلا عدم رؤيته عليه الصلاة والسلام إياهم إلا بالصورة الآدمية وهو خلاف ما تفهمه الأخبار، وبناء الفعل الأول فى الجواب للفاعل مسندا إلى نون العظمة مع كونه فى السؤال مبنيا للمفعول لتحويل الأمر وتربية المهابة، وبناء الثانى للمفعول للجري على سنن الكبرياء وكلمة (ثم) فى قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ ﴾ أى لا يملكون بعد إنزاله ومشاهدتهم له طرفة عين فضلا عن ان يحظوا منه بكلمة أو يزيلوا به بزعمهم شبهة للتنبية على بعد ما بين الأمرين قضاء الأمر وعدم الانظار فان مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة، وقيل : إنها للإشارة إلى أن لهم مهلة قدر أن يتاملوا * واعترض بان قوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ ﴾ عطف على قوله عز وجل: (لقضى) ولا يمهـل للتأمل بعد قضاء الأمر *

وقيل فى سبب اهلا كهم على تقدير انزال الملك حسبما اقترحوه: إنهم إذا عاينوه قد نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صورته الأصلية وهى آية لاشيء أبين منها ثم لم يؤمنوا لم يكن بد من إهلا كهم فان سنة الله تعالى قد جرت بذلك فيمن قبلهم ممن كفر بعد نزول ما اقترح . وروى هذا عن قتادة ، وقيل : إنه يزول

الاختيار الذي هو قاعدة التكليف عند نزوله لأن هذه آية ملجئة قال تعالى : (فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) فيجب اهلاهم اثلا يبقى وجودهم عاريا عن الحكمة إذ ما خلقوا إلا للاقتداء بالتكليف وهو لا يبقى مع الاجاء ، وفيه أنه مخالف لقواعد أهل السنة ولا يتسنى الا على قواعد المعتزلة وهي أو هن من بيت المنكبت ومعه هذا هو غير صاف عن الاشكال كما لا يخفى على المتتبع ، وذكر بعض الفضلاء ان هذا الوجه ينافي ما قبله لدلالة ما قبل على بقاء الاختيار وانهم لا يؤمنون اذا عاينوا الملك قد نزل ودلالة هذا على سلب الاختيار وزواله وان الايمان إيمان يأس .

وقال ابن المنير: لا يحسن أن يجعل سبب مناجرتهم بالهلك وضوح الآية في نزول الملك فانه ربما يفهم من ذلك أن الآيات التي لزمهم الايمان بها دون نزول الملك في الوضوح وليس الامر كذلك ، فالوجه والله تعالى أعلم أن يكون سبب تعجيل عقوبتهم بتقدير نزول الملك وعدم إيمانهم انهم اقترحوا ما لا يتوقف وجوب الايمان عليه إذ الذي يتوقف الوجوب عليه المعجز من حيث كونه معجزاً لا المعجز الخاص فاذا أجيوا على وفق مقترحهم فلم ينجح فيهم كانوا حينئذ على غاية من الرسوخ في العناد المناسب لعدم النظرة ، ولعل الوجه الذي عولنا عليه هو الاولى ، وقد أخرجه ابن جرير . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، والاعتراض عليه بأن (لا ينظرون) يدل على اهلاهم لا على هلاكهم برؤية الملك يندفع بما أشرنا اليه كما لا يخفى ، وليس بتكلف يترك له كلام ترجمان القرآن ، وقد أشير إلى الثاني بقوله سبحانه :

(وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلِكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا) على أن الضمير الاول للذير المحدث للناس عنه عليه الصلاة والسلام المفهوم من فحوى الكلام بمعونة المقام والضمير الثاني للملك لا المارجع اليه الاول أي ولو جعلنا الذير الذي اقترحت انزاله ملكاً لمثلنا ذلك الملك رجلاً لعدم استقطاعكم معاينة الملك على هيكله الاصلى ، وفي إثارة « رجلاً » على بشرأ ايذان على ما قيل بأن الجعل بطريق التمثيل لا بطريق قلب الحقيقة وتعيين لما يقع به التمثيل ، وفيه اشعار كما قال عصام الدين . وغيره بأن الرسول لا يكون امرأة وهو متفق عليه وإنما الاختلاف في نبوتها . والعدول عن ولو أنزلناه ملكاً إلى ما في النظم الجليل يعلم سره مما تقدم في بيان المراد ، وقيل : العدول لرعاية المشاكلة لما بعد . ووجه شيخ الاسلام عدم جعل الضمير الاول للملك المذكور قبل بأن يعكس ترتيب المفعولين ويقال : ولو جعلناه نذيراً لجعلناه رجلاً مع فهم المراد منه أيضاً بأنه لتحقيق أن مناط إبراز الجعل الاول في معرض الفرض والتقدير ومدار استلزامه للثاني إنما هو ملكية النذير لا نذيرية الملك ، وذلك لأن الجعل حقه أن يكون مفعوله الاول مبتدأ والثاني خبراً لكونه بمعنى التصيير المنقول من صار الداخل على المبتدأ والخبر ، ولا ريب في أن مصب الفائدة ومدار اللزوم بين طرفي الشرطية هو محمول المقدم لاموضوعه فحيث كانت « لو » امتناعية أريد بيان انتفاء الجعل الاول لاستلزامه المحذور الذي هو الجعل الثاني وجب أن يجعل مدار الاستلزام في الاول مفعولاً ثانياً لا محالة ولذلك جعل مقابله في الجعل الثاني كذلك إبرازاً ليكامل التنافي بينهما الموجب لانتفاء الملزوم ولا يخلو عن حسن . وجوز غير واحد كون قوله تعالى : (ولو جعلناه) الخ جواب اقتراح ثان ، وذلك أن للكفرة اقتراحين ، أحدهما أن ينزل على الرسول ﷺ ملك في صورته الاصلية بحيث يعاينه القوم ، والآخر أن ينزل إلى القوم ويرسل اليهم مكان الرسول البشر ملك فانهم كما كانوا يقولون : لو أنزل على

محمد ﷺ ملك فيكون معه نذيرا كانوا يقولون: (ما هذا الا بشر مثلكم ولو شاء الله لانزل ملائكة) فأجيبوا عن قولهم الاول بقوله سبحانه وتعالى: (ولو انزلنا ملكا) الخ وعن قولهم الاخير بما ذكره فضمير (جعلناه) للرسول المنزل إلى القوم، ولا يخفى أن جعله جوابا عن اقتراح آخر غير ظاهر من النظم الكريم ولا داعي إليه أصلا. وبعضهم جعله جوابا آخر وجعل الضمير لاهل مطلوب. واعتراض بأن المطلوب أيضا ملك ولا معنى لقولنا. لو جعلنا الملك ملكا إلا أن يقال: المراد لو جعلنا المطلوب ملكا ملكا، وتعقب بان المطلوب هو النازل المقارن للرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. وحينئذ لا غبار في الكلام خلا أن لزوم جعل الملك النازل رجلا اجعله ملكا كما هو مفهوم الآية الثانية يناهى لزوم هلاكهم له كما هو مفهوم الآية الاولى لتوقف الثاني على عدم الاول لأن مبناه على نزوله في صورته لا في صورة رجل. فحينئذ يجب أن تكون الآية جوابا عن اقتراح آخر لا جوابا آخر عن الاقتراح الاول حتى لا يلزم المنفاة.

وأجيب بانه على تقدير كونه جوابا آخر يكون جوابا على طريق التنزل، والمعنى ولو أنزلناه كما اقترحوا لهلكوا ولو فرضنا عدم هلاكهم فلا بد من تمثله بشرا لأنهم لا يطيقون رؤيته على صورته الحقيقية فيكون الارسال لغوا لا فائدة فيه، وأنت تعلم أن ما عولنا عليه وهو المروي عن حبر الأمة سالم عن مثل هذه الاعتراضات. نعم ذكر بعض الفضلاء اشكالا وهو أن المقرر عند أهل الميزان أن صدق العكس لازم لصدق الأصل فعلى هذا يلزم من كذب اللازم كذب المألوم فهنا عكس القضية الصادقة وهي (لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) غير صادق إذ هو لو جعلناه رجلا لجعلناه ملكا ولا خفاء في عدم تحققه فان الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا (والجواب) بأن ما ذكره أهل الميزان اصطلاح طار فلا يجب موافقة قاعدتهم لقاعدة أهل اللسان غير مرضى فانه قد تقرر أن تلك القاعدة غير مخالفة لقاعدة اللغة وأنها بما لا خلاف فيه. وأجيب عن ذلك بعد تمهيد مقدمة وهي أن للو الشرطية استعمالين لغويا وهي فيه لا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول كما في لو جئتني أكرمتك ومفهوم القضية عليه الاخبار بأن شيئا لم يتحقق بسبب عدم تحقق شيء آخر، وعرفيا تعارفه الميزانيون فيما بينهم وذلك أنهم جعلوها من أدوات الاتصال لزوميا واتفاقيا وصدق القضية التي هي فيها بمطابقة الحكم باللزوم للواقع وكذبها بعدهم. ويحكمون بكذبها وإن تحقق طرفاها إذا لم يكن بينهما لزوم وقد استعملها اللغويون أيضا في هذا المعنى إما بالاشتراك أو بالمجاز كما يقال لو كان زيد في البلد لراه أحد. وفي بعض الآثار لو كان الخضر حيا لزارني، ومن البين أن المقصود الاستدلال بالعدم على العدم لا الدلالة على أن انتفاء الثاني سبب انتفاء الاول، وجعلوا من هذا الاستعمال (لو كان فيهما آفة إلا الله لفسدتا) *

وقد اشتبه هذان الاستعمالان على ابن الحاحب حتى قال ما قال بان قول المستشكل: ان عكس القضية الصادقة الخ ان أراد به أن القضية الصادقة هي الماخوذة باعتبار الاستعمال الاول فلا نسلم أن عكسه ما ذكر فان عكس لو جئتني أكرمتك ليس لو أكرمتك لجئتني وإنما يكون كذلك لو كان الحكم في هذا الاستعمال بين الشرط والجزاء بالاتصال وليس كذلك بل القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيد لها كما صرح به السكاكي على أن بعض أئمة التفسير قالوا: المراد من الآية ولو جعلناه ملكا لجعلناه على صورة رجل وان المقصود

بيان انتقاض غرضهم من قولهم : لولا أنزلنا عليه ملك يعني أن نزول الملك لا يجديهم لأنهم وهم هم لا يقدرين على مشاهدة الملك على صورته التي هو عليها إلا أن يجعله متمثلاً على صورة البشر في مرتبة من مراتب التنزل حتى تحصل لهم معه مناسبة فيروه فتكون الآية على هذا بمراحل عن أن يبحث فيها عن أن عكسها ، إذا أو كيف حالها في الصدق والكذب فانها لم تسق لبيان لزوم الجعل الثاني للجعل الأول حتى يستدل بالعدم على العدم أو بالوجود على الوجود فنسبة هذا البحث إلى الآية كنسبة السمك إلى السمك وإن أراد به أن القضية الصادقة هي المأخوذة باعتبار الاستعمال العرفي المنطقي فسلم أنه لا بد من صدق عكسها على تقدير صدق أصلها لكن لا نسلم كذب العكس هنا على ذلك التقدير فانه إذا فرض لزوم الجعل رجلاً للجعل الأول كلياً على جميع التقادير يصدق لزوم الجعل ملكاً للجعل رجلاً على بعض الأوضاع والتقادير وهو اللازم المقرر في قواعدهم على أن قوله إن الله تعالى قد جعله رجلاً ولم يجعله ملكاً لا يابق أن يصدر مثله من مثله لأنه استدلال بعدم اللازم مع وجود الملزوم على بطلان اللزوم وهو كما لو قال قائل : إذا قلنا إن كان زيد صاهلاً كان حيواناً لا يصدق عكسه ، وهو قد يكون إذا كان زيد حيواناً كان صاهلاً لأنه ليس بصاهل في الواقع ، ومنشأ هذا هو ظن أن عدم تحقق أحد الطرفين ، أو كليهما ينافي اللزوم .

وأنت خير بأن صدق اللزوم لا يترقب على تحقق الطرفين ولا تحقق المقدم اهـ . وبحث فيه المولى العلائي أما أولاً فبان كون القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيد لها كلام ذكره بعض أهل العربية ورده السيد السند وحق اتفاق الفريقين على كون الجملة هي المجموع وحينئذ كيف يصح بناء الجواب على ذلك * وأما ثانياً فبان المستشكل لم يستدل بعدم اللازم مع وجود الملزوم على بطلان اللزوم كما لا يخفى على الناظر في عبارته ، فالصواب أن يقال : أكثر استعمال لو عند أهل العربية لمعنيين . الأول ما ذكره المجيب من انتفاء الثاني لانتفاء الأول . والثاني الدلالة على أن الجزاء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم . وذلك إذا كان الشرط يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط أنسب وأليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في نعم العبد صهيب لو لم يخف الله تعالى لم يعصه . وقد صرح المحققون أن الآية إما من قبيل الأول أي لو جعلناه قريناً لك ملكاً يعاينونه أو الرسول المرسل إليهم ملكاً لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل وما جعلنا ذلك الملك في صورة رجل لأننا لم نجعل القرين أو الرسول المرسل إليهم ملكاً . وإما من قبيل الثاني أي ولو جعلنا الرسول ملكاً لكان في صورة رجل فكيف إذا كان إنساناً وكل منهما لا يقبل العكس المذكور ولا ثالث فلا إشكال فتدبر . فالبحث بعد محتاج إلى بسط كلام ولو بسطناه لأمل الناظرين *

(وَلَلْبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ ٩) جعله بعضهم جواب محذوف أي ولو جعلناه رجلاً للبسنا الخ ، وكان

الداعي إليه إعادة لام الجواب فانه يقتضى استقلاله وأنه لا ملازمة بين ارسال الملك ، واللبس عليهم فانه ليس سبباً له بل لعكسه ، ويجوز أن يكون عطفاً على جواب أو المذكور ولا سير في عطف لازم الجواب عليه ، ونكتة إعادة اللام أن لازم الشيء بمنزلة فكأنه جلداب ، واللبس في الأصل الستر بالثوب ويطلق على منع النفس من إدراك الشيء بما هو كالستر له يقال لبست الأمر على القوم البسه إذا شبهت عليهم

وجعلته مشكلا . قال ابن السكيت : يقال لبست عليه الأمر إذا خلطته عليه حتى لا يعرف جهته أى خلطنا عليهم بتمثيله رجلا ما يخلطون على أنفسهم حينئذ بأن يقولوا له : إنما أنت بشر ولست بملك ، ولو استدل على ملكيته بالمعجز كالقرآن ونحوه كذبوه كما كذبوا محمدا صلى الله عليه وسلم ، وإسناد اللبس إليه تعالى لأنه بخلقه سبحانه وتعالى أو للزومه لجعله رجلا .

ويحتمل أن يكون المعنى لللبسنا عليهم حينئذ ما يلبسون على أنفسهم الساعة في تكذيبهم النبي صلى الله عليه وسلم ونسبة آياته البيئات الى السحر ، و(ما) على ما اختاره في الكشف على الأول موصولة . وعلى الثاني يجوز أن تكون مصدرية وهو الأظهر لاستمرار حذف المثل في نحو ضربت ضرب الأمير ، وأن تكون موصولة أى مثل الذى يلبسونه . ومتعلق (يلبسون) على الوجهين على أنفسهم . ويفهم من كلام الزجاج أنه على ضعفائهم حيث قال : كانوا يلبسون على ضعفائهم في أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيقولون : إنما هذا بشر مثلكم فاخبر سبحانه وتعالى أنه لو جعلنا المرسل اليهم ملكا لأريناهم آياه في صورة الرجل وحينئذ يلحقهم فيه من اللبس مثل ما لحق ضعفاءهم منه * .

وقرأ ابن محيصة (ولبسنا) بلام واحدة . والزهرى (وللبسنا عليهم ما يلبسون) بالتحديد ، هذا وقد ذكر الامام الرازى في بيان وجه الحكمة في جعل الملك على تقدير انزاله في صورة البشر أمورا . الأول أن الجنس إلى الجنس أميل . الثاني أن البشر لا يطيق رؤية الملك . الثالث أن طاعات الملك قوية فيستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونهم في الاقدام على المعاصي . الرابع أن النبوة فضل من الله تعالى فيختص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا أو بشرا . ولا يخفى أنه يرد على الوجه الثالث أنه إنما يتم إذا تبدلت حقيقة الملك المقدر نزوله بحقيقة البشر وهو مع كونه من انقلاب الحقائق خلاف ما يفهم من كتب أئمة التفسير من أن التبدل صوري لا حقيقى ، وأن الوجه الرابع لا يظهر وجه كونه حكمة لتصوير الملك بصورة البشر * .
وقول العلائى : لعل وجهه ان المصور الذى قدر كونه نبيا لما اشتمل على جبهتين البشرية صورة والماكية حقيقة لم يبعد أن يكون دليلا على أن النبوة فضل من الله تعالى يختص بهما من يشاء من عباده سواء كان ملكا كهذا المصور باعتبار حقيقته أو بشرا مثله باعتبار صورته مما لا يتبلغ له وجه القبول .

(وَلَقَدْ اسْتَهْزَىءَ بِرَسُولٍ مِّنْ قَبْلِكَ) تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم عما يلقاه من قومه كالوليد بن المغيرة . وأمية ابن خلف . وأبى جهل . وأضرابهم أى أنك لست أول رسول استهزأ به قومه فكم وكم من رسول جليل الشأن فعل معه ذلك فالتنوين للتفخيم والتكثير ومن ابتداء متعاقبة بمحذوف وقع صفة لرسول والكلام على حذف مضاف ، وفي تصدير الجملة بالقسم وحرف التحقيق من الاعتناء ما لا يخفى . وكون التسلية بهذا المقدار مما خفى على بعض الفضلاء . وهو ظاهر ، ولك أن تقول : إن التسلية به وبمما بعده من قوله تعالى :
(فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخَّرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ) لأنه متضمن ان من استهزأ بالرسول عوقب فكأنه سبحانه وتعالى وعده صلى الله تعالى عليه وسلم بعقوبة من استهزأ به عليه والسلام ان أصر على ذلك .
وحاق بمعنى أحاط كما روى عن الضحاك واختاره الزجاج ، وفسره الفراء بعاد عليه وبال أمره . وقيل : حل واختاره الطبرسى ، وقيل : نزل وهو قريب من سابقه ومعناه يدور على الاحاطة والشمول ولا يكاد يستعمل

الا في السر كما قال :

فاوطا جرد الخيل عقر ديارهم وحق بهم من بأس ضربة حائق
وقال الراغب : أصله حق فأبدل من أحد حرفي التضعيف حرف علة . كتظننت ، وتظنيت أو هو مثل
ذمة وذامة ، والمعروف في اللغة ما اختاره الزجاج *

وقال الأزهري : جعل أبو اسحق حاق بمعنى أحاط وكأنه جعل مادته من الحوق بالضم وهو ما أحاط
بالكمرة من حروفها . وقد يفتح كما في القاموس وجعل أحد معاني الحوق بالفتح الإحاطة ، وفيه أيضا
حاق به يحيق حيقا وحيقا وحيقانا بفتح الياء أحاط به كحاق وفيه السيف حاك وبهم الامر لزمهم ووجب
عليهم ونزل ، وأحاق الله تعالى بهم مكرهم . والحيق ما يشتمل على الانسان من مكروه فعله . وظهره ان حاق
يائي وعليه غالب أهل اللغة وهو مخالف لظاهر كلام الأزهري من أنه واوى . (منهم) ، تعلق بسخروا والضمير
المرسل . ويقال : سخر منه وبه كهزأ منه وبه فهما متحدان معنى واستعمالا ونقيل : السخرية والاستهزاء
بمعنى لكن الاول قد يتعدى بمن والباء . وفي الدر المصون لا يقال الاستهزاء ولا يتعدى بمن . وجوز أبو البقاء أن
يكون الضمير للمستهزئين والجار والمجرور حينئذ تعلق بمحذوف وقع حالا من ضمير الفاعل في «سخروا» ورد بأن
المعنى حينئذ فحاق بالذين سخروا كائين من المستهزئين ولا فائدة لهذه الحال لانفهاها من سخروا وأجيب
بأن هذا مبنى على أن الاستهزاء والسخرية بمعنى وايس بلازم فاعل من جعل الضمير للمستهزئين يجعل
الاستهزاء بمعنى طلب الهزء فيصح بيانه ولا يكون في النظم تكرار . فعن الراغب الاستهزاء ارتياد الهزء وان
كان قد يعبر به عن تعاطي الهزء كالأستجابة في كونها ارتيادا للاستجابة وان كان قد يجري مجرى الاجابة .
وجوز رجوع الضمير الى امم الرسل ونسب الى الحوفي ورده ابو حيان بانه يلزم ارجاع الضمير الى
غير مذكور . وأجيب عنه بانه في قوله المذكور . «وبالذين» متعلق بحاق وتقديمه على فاعله وهو اللسارعة الى
بيان حقوق الشر بهم . وهي اما مصدرية وضمير به للرسول الذي في ضمن الرسل . واما موصولة والضمير لها
والكلام على حذف مضاف أي فاحاط بهم وبال استهزاتهم أو وبال الذي كانوا يستهزئون به . وقد يقال :
لا حاجة الى تقدير مضاف ، وفي الكلام اطلاق السبب على المسبب لان المحيط بهم هو العذاب ونحوه
لا الاستهزاء ولا المستهزأ به لكن وضع ذلك موضعه مبالغة .

وقيل : ان المراد من الذي كانوا يستهزئون هو العذاب الذي كان الرسل يخوفونهم اياه فلا حاجة الى
ارتكاب التجوز السابق أو الحذف . وقد اختار ذلك الامام الواحدى . والاعتراض عليه بانه لا قرينة على
ان المراد بالمستهزأ به هو العذاب بل السياق دليل على ان المستهزأ بهم الرسل عليهم الصلاة والسلام يدفعه
أن الاستهزاء بالرسل عليهم الصلاة والسلام مستانز لا مستهزأ بهم بما جاؤا به وتوعدوا قومهم بنزوله وان
مثله لظهوره لا يحتاج الى قرينة .

ومن الناس من زعم ان (حاق بهم) كناية عن إهلاكهم واسناده الى ما أسند اليه مجاز عقلي من قبيل اقدمنى
بلدك حقل على فلان اذ من المعلوم من مذهب أهل الحق أن المهلك ليس الا الله تعالى فاسناده الى غيره
لا يكون الا مجازا . وأنت تعلم أن الحيق الإحاطة ونسبتها الى العذاب لاشبهة في أنها حقيقة ولا داعي الى تفسيره
بالاهلاك وارتكاب المجاز العقلي ، ولعل مراد من فسر بذلك بيان مؤدى الكلام ومجموع معناه نعم

اذا قلنا : ان الاحاطة انما تكون الاجسام دون المعاني فلا بد من ارتكاب تجوز في الكلام على تقدير اسنادها الى العذاب لكن لا على الوجه الذي ذكره هذا الزاعم كما لا يخفى وفي جمع « كانوا . ويستنهضون » مامر غير مرة في أمثاله . و (به) متعلق بما بعده . وتقديمه لرعاية الفواصل .

﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ (١١) خطاب لسيد المخاطبين ﷺ باذار

قومه وتذكيرهم باحوال الأمم الخالية وما حاق بهم لسوء أفعالهم تحذيرا لهم عما هم عليه مما يحاكي تلك الأفعال . وفي ذلك أيضا تكملة لتسايته عليه الصلاة والسلام بما في ضمنه من العدة اللطيفة بانه سيحقيق بهم مثل ما حاق باضراهم الأولين ، وقد أنجز سبحانه وتعالى ذلك انجازا أظهر من الشمس يوم بدر ، والمراد من النظر التفكير ، وقيل : النظر بالابصار ، وجمع بينهما الطبرسي بناء على القول بجواز مثل ذلك . و (كيف) خبر مقدم لكان أحوال وهي تامة . والعاقبة مآل الشيء وهي مصدر كالعافية ، والتعبير بالمكذبين دون المستهزين قيل : للإشارة إلى أن مآل من كذب إذا كان كذلك فكيف الحال في مآل من جمع بينه وبين الاستهزاء . وأورد عليه أن تعريف المكذبين للعمد وهم الذين سخر وافيكو نون جامعين بين الأمرين مع أن الاستهزاء بما جاؤا به يستلزم تكذبه . ولا يخفى أن مقصود القائل إن أولئك وإن جمعوا الأمرين لكن في الإشارة إليهم بهذا العنوان هنا لا يخفى من الإشارة إلى فظاعة ما نالهم ، وقيل : إن وضع المكذبين موضع المستهزين لتحقيق أنه مدار ما أصابهم هو التكذيب لينزجر السامعون عنه لا عن الاستهزاء فقط مع بقاء التكذيب بحاله بناء على توهم أنه المدار في ذلك ، وعطف الأمر بالنظر على الأمر بالسير بثم قيل للايدان بتفاوت ما بينهما وإن كان كل من الأمرين واجبا لأن الأول إنما يطالب للثاني كما في قولك : توضحا ثم صل ، وقيل : للايدان بالتفاوت لأن الأول لاباحة السير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع . والثاني لايجب النظر في آثار الهالكين ، ولا ريب في تباعد ما بين الواجب والمباح . وأورد عليه — كما قال الشهاب — أنه يأباه سلامة الذوق لأن فيه اقحام أمر أجنبي وهو بيان إباحة السير للتجارة بين الاخبار عن حال المستهزين وما يناسبه وما يتصل به من الأمر بالاعتبار بآثارهم وهو مما يخل بالبلاغة اخلا لا ظاهرا .

وتعقب بأن هذا وإن تراآى في بادي النظر لكنه غير وارد إذ ذلك غير أجنبي لان المراد خذلانهم وتخليتهم وشانهم من الاعراض عن الحق بالتشاغل بأمر دنياهم كقوله تعالى : (وليتمتعوا) . وهذا حاصل ما قيل : إن الكلام مجاز عن الخذلان والتخليه وإن ذلك الأمر متسخط إلى الغاية كما تقول لمن عزم على أمر مؤد إلى ضرر عظيم فبالغت في نصحه ولم ينجح فيه أنت وشانك وافعل ما شئت فانك لا تريد بذلك حقيقة الأمر كيف والأمر بالشيء مريد له وأنت شديد الكراهة متحسر ولكنك كأنك قلت له : إذ قد أبيت النصح فانت أهل لان يقال لك : افعل ما شئت . ولا يخفى أن انفهام ذلك من الآية في غاية البعد . وفرق الزنجشري بين هذه الآية وقوله تعالى في سورة النمل : (قل سيروا في الارض فانظروا) بحمل الأمر بالسير هنا على الإباحة المذكورة آنفا ، وحمل الأمر به هناك على السير لاجل النظر . ولهذا كان العطف بالفاء في تلك الآية . ونظر فيه بعضهم بغير ما أشرنا إليه أيضا .

وذكر أن التحقيق أنه سبحانه قال هنا : (ثم انظروا) وفي غير ما موضع « فانظروا » لان المقام هنا يقتضى

ثم دونه في هاتيك المواضع . وذلك لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه (ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن
مكناهم في الارض) مع قوله سبحانه وتعالى : (وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين) والاول يدل على أن الهالكين
طوائف كثيرة . والثاني يدل على أن المنشأ بعدهم أيضا كثيرون فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم إلى العلم بذلك
فيكون المراد به استقرار البلاد ومنازل أهل الفساد على كثرتها ليروا الآثار في ديار بعد ديار وهذا مما يحتاج إلى
زمان ومدة طويلة تمنع من التعقيب الذي تقتضيه الفاء ولا كذلك في المواضع الاخرى ، ولا يخلو عن دغدغة
واختار غير واحد أن السير متحدثها وهناك وهنا ولكنه أمر ممتد يعطف النظر عليه بالفاء تارة نظرا إلى آخره .

وبم أخرى نظر إلى أوله وكذا شأن كل ممتد (قُلْ) على سبيل التقرير لهم والتوبيخ (لَمَنْ مَأْتَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)
من العقلاء وغيرهم أي لمن الكائنات جميعا خلقا وملكا وتصرفا .

وقوله سبحانه وتعالى : (قُلْ لَّهِ) تقرير للجواب نيابة عنهم أو الجاء لهم إلى الاقرار بان الكل له سبحانه
وتعالى وفيه إشارة إلى أن الجواب قد بلغ من الظهور إلى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولا على دفعه دافع
فان أمر السائل بالجواب إنما يحسن - كما قال الامام - في موضع يكون فيه الجواب كذلك ، قيل : وفيه إشارة إلى
أنهم تناقلوا في الجواب مع تعيينه لكونهم محجوجين ، وذكر عصام الملة أن قوله سبحانه وتعالى : (قل لمن الخ
معناه الامر بطلب هذا المطلب والتوجه إلى تحصيله . وقوله عز وجل : (قل لله) معناه انك إذا طلبت
وأدى نظرك إلى الحق فاعترف به ولا تنكره . وهذا إرشاد إلى طريق التوحيد في الافعال بعد الارشاد إلى
التوحيد في الالهية وهو الاحتراز عن حال المكذبين *

وفي هذا إشارة إلى وجه الربط وسيأتي ان شاء الله تعالى قريبا ما يعلم منه الوجه الوجيه لذلك ، والجار
والمجرور خبر مبتدأ محذوف أي لله تعالى ذلك أو ذلك لله تعالى شأنه (كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) جملة مستقلة
داخلة تحت الامر صادحة بشمول رحمته عز وجل لجميع الخلق اثر بيان شمول ما كرهه وقدرته سبحانه وتعالى
للكل المصحح لانزال العقوبة بالمكذبين مسوقة لبيان أنه تعالى رموف بالعباد لا يعجل عليهم بالعقوبة ويقبل
منهم التوبة وما سبق وما لحق من أحكام الغضب ليس الا من سوء اختيار العباد لسوء استعدادهم الازلي
لا من مقتضيات ذاته جل وعلا وما ظلمهم الله ولا كانوا أنفسهم يظلمون ، ومعنى كتب الرحمة على
نفسه جل شأنه ايجابها بطريق التفضل والاحسان على ذاته المقدسة بالذات لا بتوسط شيء . وقيل : هو ما
أخرجه الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم لما قضى الله تعالى الخلق كتب كتابا فوضعه عنده فوق العرش ان رحمتي سبقت غضبي » ، وفي رواية
الترمذي عنه مرفوعا « لما خلق الله تعالى الخلق كتب كتابا عنده بيده على نفسه ان رحمتي تغلب غضبي » ، وفي رواية
ابن مردويه عنه « ان الله تعالى كتب كتابا بيده لنفسه قبل أن يخلق السموات والارض فوضعه تحت
عرشه فيه رحمتي سبقت غضبي » الى غير ذلك من الاخبار ، ومعنى سبق الرحمة وغلبتها فيها أنها أقدم تعلقا
بالخلق وأكثر وصولا اليهم مع أنها من مقتضيات الذات المفضية للخير .
وفي شرح مسلم للامام النووي قال العلماء : غضب الله تعالى ورضاه يرجعان إلى معنى الارادة فارادته

الثواب للطيع والمنفعة للعبد تسمى رضا ورحمة و ارادته عقاب العاصي وخذلانه تسمى غضبا و ارادته سبحانه وتعالى صفة له قديمة يريد بها ، قالوا: والمراد بالسبق والغلبة هنا كثرة الرحمة وشمولها كما يقال غلب على فلان الكرم والشجاعة اذا كثرا منه انتهى ، وهو يرجع الى ما قلنا . وحاصل الكلام في ذلك ان السابق والغلبة في التعلقات في نفس الصفة الذاتية إذ لا يتصور تقدم صفة على صفة فيه تعالى لاستازامه حدوث المسبوق ، وكذا لا يتصور الكثرة والقلة بين صفتين لاستازام ذلك الحدوث وقد يراد بالرحمة ما يرحم به وهي بهذا المعنى تنصف بالتعدد والهبوط ونحو ذلك أيضا ، وعليه يخرج ما أخرجه مسلم . وابن مردويه عن سلمان الفارسي رضى الله تعالى عنه قال: « قال رسول الله ﷺ إن لله تعالى خلق يوم خلق السموات والأرض مائة رحمة كل رحمة طباق ما بين السموات والأرض فجعل منها في الأرض رحمة فيها تعطف الوالدة على ولدها والروحش والطير بعضها على بعض فاذا كان يوم القيامة أكملها بهذه الرحمة » .

وأخرج عبد بن حميد . وغيره عن عبدالله بن عمرو قال : « إن لله تعالى مائة رحمة أهبط منها رحمة واحدة إلى أهل الدنيا يتراحم بها الجن والانس وطائر السماء وحياتان الماء ودواب الأرض وهوائها وما بين الهواء واخترن عنده تسعاً وتسعين رحمة حتى إذا كان يوم القيامة اختلج الرحمة التي كان أهبطها إلى أهل الدنيا فحوأها إلى ما عنده فجعلها في قلوب أهل الجنة وعلى أهل الجنة » ، والمراد بالرحمة في الآية ما يعم الدارين مع عموم متعلقها ، فما روى عن الكلبى من أن المعنى أوجب لنفسه الرحمة لامة محمد ﷺ بأن لا يعذبهم عند التكذيب كما عذب من قبلهم من الأمم الخالية والقرون الماضية عند ذلك بل يؤخرهم إلى يوم القيامة لم يدع اليه إلا إظهار ما يناسب المقام من أفراد ذلك العام . وفي التعبير عن الذات بالنفس رد على من زعم ان لفظ النفس لا يطلق على الله تعالى وإن أريد به الذات إلا شاكاة . واعتبار المشاطة التقديرية غير ظاهر كما هو ظاهر ، وقوله سبحانه : ﴿ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ جواب قسم محذوف وقع على ما قال أبو البقاء . كتب موقعه . والجملة استئناف نحوي مسوق للوعيد على اشراكهم واغفالهم النظر ، وقيل : بياني كأنه قيل : وما تلك الرحمة فقيل : إنه تعالى (ليجمعنكم) الخ وذلك لأنه لو لاخرف القيامة والعذاب لحصل المخرج والمرج وارتفع الضبط وكثر الخبط . وأورد عليه أنه إنما يظهر ما ذكر لو كانوا معترفين بالبعث وليس فليس .

وقال بعض المحققين أيضاً : إنه تكلف ولا يتوجه فيه الجواب الاعتبار ما يازم التخويف من الامتناع عن المناهى المستلزم للرحمة ، وقيل : صلاحية ما في الآية للجواب باعتبار أن المراد ليجمعنكم إلى يوم القيامة ولا يعاجلكم بالعقوبة الآن على تكذيبكم على ما أشار اليه الكلبى ، وقيل : إن القسم وجوابه في محل نصب على أنه بدل من (الرحمة) بدل البعض ، وقد ذكر النحاة أن الجملة تبدل من المفرد نعم لم يتعرضوا لانواع البدل في ذلك . والجار والمجرور قيل متعلق بمحذوف أى ليجمعنكم في القبور مبعوثين إلى يوم الخ على أن البعث بمعنى الارسال وهو مما يتعدى بالى ولا يحتاج إلى ارتكاب التضمين ، واعتراض بأن البعث يكون إلى المكان لا إلى الزمان إلا أن يراد بيوم القيامة واقعتها في موقعها ؛ وقيل : هو متعلق بالفعل المذكور ، والمراد جمع فيه معنى السوق والاضطرار كأنه قيل ليبعثنكم ويسوقنكم ويضطرنكم إلى يوم القيامة أى إلى حسابه ، وقيل : إنه متعلق بالفعل

والى بمعنى فى كما فى قوله :

لا تتركنى بالوعيد كأننى إلى الناس مطلى به القار أجرب

ومنع بعضهم مجئى إلى بمعنى فى فى كلامهم ولو صح ذلك لجاز زيد إلى الكوفة بمعنى فى الكوفة وتأول البيت بتضمين مضافاً أو مبعوضاً أو مكرها ، وأجيب بأن ذلك إنما يرد إذا قيل: إن استعمال إلى بمعنى فى قياس مطرد وأعل القائل بالاستعمال لا يقول بما ذكره، وارتكاب التضمين خلاف الاصل، وارتكاب القول بأن إلى بمعنى فى وإن لم يكن مطرداً أهون منه ، وقيل: أنها بمعنى اللام ، وقيل: زائدة والخطاب للكافرين كما هو الظاهر من السياق ، وقيل: عام لهم وللمؤمنين بعد أن كان خاصاً بالكافرين أى ليجمعنكم أيها الناس إلى يوم القيامة (لأريب فيه) أى لا ينبغي لأحد أن يرتاب فيه لوضوح أدلته وسطوع براهينه التى تقدم بعض منها * والجملة حال من اليوم والضمير المحرور له، ويحتمل أن تكون صفة لمصدر محذوف والضمير له أى جمعاً لأريب فيه ، وجوز أن تكون تأكيداً لما قبلها كما قالوا فى قوله تعالى: (ذلك الكتاب لأريب فيه) *

(الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ) بتضييع رأس ما لهم وهو الفطرة الاصلية والعقل السليم والاستعداد القريب الحاصل من مشاهدة الرسول ﷺ واستماع الوحي وغير ذلك من آثار الرحمة، وموضع الموصول قيل: نصب على الذم أو رفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى أنتم الذين وهو نعت مقطوع ولا يازم أن يكون كل نعت مقطوع يصح اتباعه نعتاً بل يكفى فيه معنى الوصف ألا ترى إلى قوله تعالى: (ويل لكل همزة لمزة الذى جمع مالا) كيف قطع فيه (الذى) مع عدم صحة اتباعه نعتاً للنكرة فلا يرد أن القطع إنما يكون فى النعت والضمير لا ينعت ، وقيل: هو بدل من الضمير بدل بعض من كل بتقدير ضمير أو هو خبر مبتدأ على القطع على البدلية أيضاً ولا اختصاص للقطع بالنعت ، ولعلمهم إنما لم يجعلوه منصوباً بفعل مقدر أو خبراً لمبتدأ محذوف من غير حاجة لما ذكر لدعواهم أن مجرد التقدير لا يفيد الذم أو المدح إلا مع القطع . واختار الاخفش البدلية ، وتعقب ذلك أبو البقاء بأنه بعيد لأن ضمير المتكلم والمخاطب لا يبدل منهما لوضوحهما غاية الوضوح وغيرهما دونهما فى ذلك ، وقيل:

هو مبتدأ خبره (فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٢) والفاء للدلالة على أن عدم إيمانهم واصرارهم على الكفر مسبب عن خسرتهم فان ابطال العقل باتباع الحواس والوهم والانهماك فى التقليد أدى بهم إلى الاصرار على الكفر والامتناع عن الايمان ، وفى الكشف فان قلت: كيف يكون عدم إيمانهم مسبباً عن خسرتهم والامر على العكس؟ قلت: معناه الذين خسروا أنفسهم فى علم الله تعالى لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون .

وحاصل الكلام على هذا الذين حكم الله تعالى بخسرتهم لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون، والحكم بالخسران سابق على عدم الايمان لانه مقارن للعلم باختيار الكفر لا حصوله بالفعل فيصح ترتب عدم الايمان عليه من هذا الوجه ، وأنت تعلم أن هذا السؤال يندفع بحمل الخسران على ما ذكرناه ، ولعله أولى بما فى الكشف لما فيه من الدغدغة ، والجملة كما قال غير واحد تذييل مسوق من جهته تعالى لتقبيح حالهم غير داخلة تحت الامر * وقيل: الظاهر على تقدير الابتداء عطف الجملة على (لأريب فيه) فيحتاج الفصل إلى تكلف تقدير سؤال كأنه قيل: فلم يرتاب الكافرون به؟ فاجيب بأن خسرتهم أنفسهم صار سبباً لعدم الايمان ، وجوز على ذلك التقدير كون الجملة حالية وهو كما ترى *

هذا (ومن باب الاشارة في الآيات) (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) أي سموات عالم الأرواح وأرض عالم الجسم ، ويقال: الروح سماء القلب لأن منها ينزل غيث الاطام والقلب أرضها لأنه فيه ينبت زهر الحكمة ونور المعرفة (وجعل الظلمات) أي وأنشأ في عالم الجسم ظلمات المراتب التي هي حجب ظلمانية للذات المقدس وأنشأ في عالم الأرواح نور العلم والادراك ، ويقال: الظلمات الهواجس والخواطر الباطلة والنور الاطام . وقال بعضهم : الظلمات أعمال البدن والنور أحوال القلب. ثم بعد ظهور ذلك (الذين كفروا بربهم يعدلون) غيره ويثبتون معه سبحانه وتعالى من يساويه في الوجود وهو الله الذي لا نظير له في سائر صفاته (هو الذي خلقكم من طين) وهو طين المادة الهيولانية (ثم قضى أجلا) أي حدا معيناً من الزمان إذا بلغه السالك إلى ربه سبحانه وتعالى ففيه عز شأنه (وأجل مسمى عنده) وهو البقاء بعد الفناء ، وقيل: الأجل الأول هو الذي يقتضيه الاستعداد طبعاً بحسب الهوية وهو المسمى أجلاً طبيعياً للشخص بالنظر إلى نزاجه الخاص وتركيبه المخصوص بلا اعتبار عارض من العوارض الزمانية. ونذكر لأنه من أحكام القضاء السابق الذي هو أم الكتاب وهي كلية منزهة عن الشخصيات إذ محلها الروح الأول المقدس. والأجل الثاني هو الأجل المقدر الزماني الذي يقع عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وهو مثبت في كتاب النفس الملكية التي هي لوح القدر «ثم أنتم» بعد ما علمتم ذلك «تترون» وتشكون في تصرفه فيكم بإيحاء (وهو الله في السموات وفي الأرض) أي سواء ألوهيته بالنسبة إلى العالم العلوي والسفلي «يعلم سركم» في عالم الأرواح وهو عالم الغيب «وجهركم» في عالم الأجسام وهو عالم الشهادة (ويعلم ما تكسبون) فيهما من العلوم والحركات والسكنات وغيرها فيجازيكم بحسبها ، وقيل : المعنى يعلم جولان أرواحكم في السماء لطلب معادن الأفراح وتقلب أشباحكم في الأرض لطلب الوسيلة إلى مشاهدته ويعلم ما تحصلونه بذلك «وما تأتيتهم من آية من آيات ربهم» الانفسية والآفاقية «إلا كانوا عنها معرضين» لسوء اختيارهم وعمى أعينهم عن مشاهدة أنوار الله تعالى الساطعة على صفحات الوجود (وقالوا) لضعف يقينهم «لولا أنزل عليه ملك» فنراه لتزول شبهتنا «ولو أنزلنا ما كالتضي الأمر» أي أمر هلاكهم لعدم قدرتهم على تحمل مشاهدته «ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً» ليتمكن من مشاهدته «قل لمن ما في السموات والأرض» أي في العالمين (قل لله) ايجادا وافناء. «كتب على نفسه الرحمة»

قال سيدي الشيخ الأكبر قدس الله تعالى سره: إن رحمة الله تعالى عامة وهي نعمة الامتنان التي تنال من غير استحقاق ، وهي المرادة في قوله تعالى: «فبما رحمة من الله لنت لهم» واليها الاشارة بالرحمن في البسملة . وخاصة وهي الواجبة المرادة بقوله تعالى: «فسأ كتبها للذين يتقون» واليها الاشارة بالرحيم فيها. ويشير تلاوه قدس الله تعالى سره في الفتوحات إلى أن ما في الآية هو الرحمة الخاصة ، وهما مقتضى السياق أنها الرحمة العامة وذكر قدس الله تعالى سره في أثناء الكلام على الرحمة وقول الله عز شأنه يوم القيامة «شفعت الملائكة وشفعت النبيون والمؤمنون وبقي أرحم الراحمين ان رحمة الله تعالى سبقت غضبه» كما في الخبر. فهي امام الغضب فلا يزال غضب الله تعالى يجري في شأواه بالاتتمام من العباد حتى ينتهي إلى آخره. فوجد الرحمة قد سبقتة فتناول منه العبد المغضوب عليه فتبسط عليه ويرجع الحكم لها فيه ، والمدى الذي يقطعه الغضب ما بين الرحمن الرحيم الذي في البسملة وبين الرحمن الرحيم الذي بعد الحمد لله رب العالمين . فالحمد لله رب العالمين

هي المدى وأوله وآخره ما قد علمت، وإنما كان ذلك عين المدى لأن فيه يظهر السراء والضراء، ولهذا كان فيه الحمد وهو الثناء ولم يقيد بسراء ولا ضراء فيعمهما، ويقول الشرع في حمد السراء: الحمد لله المنعم المتفضل، ويقول في حمد الضراء: الحمد لله على كل حال. فالحمد لله قد جاء في السراء والضراء فلماذا كان عين المدى، وما من أحد في الدار الآخرة إلا وهو يحمد الله تعالى ويرجو رحمته ويخاف عذابه واستمراه عليه فجعل الله تعالى عقيب (الحمد لله رب العالمين) الرحمن الرحيم فالعالم بينهما بما هو عليه من محمود ومذموم، وهذا شبيه بما جاء في سورة ألم نشرح وهو تنبيه عجيب منه سبحانه وتعالى لعباده ليتقوى عندهم الرجاء والطمع في رحمة الله تعالى. وأنت إذا التفت أدنى التفات تعلم أنه ما من أثر من آثار البطش إلا وهو طرز برحمة الله تعالى بل ما من ساء ونحس إلا وقد خرج من مطالع أفلاك الرحمة التي أفاضت شآبيبها على القوابل حسب القابليات، وبما يظهر سبق الرحمة أن كل شيء موجود مسبق بتعلق الإرادة بإيجاده وإخراجه من حيز الدم الذي هو معدن كل نقص، ولأريب في أن ذلك رحمة كأنه لأريب في سبقه، نعم تنقسم الرحمة من بعض الحيثيات إلى قسمين، رحمة محضة لا يشوبها شيء من النعمة كنعيم الجنة وهي الطالعة من بروج اسمه سبحانه الرحيم ولا يكونه صلوات الله وسلامته عليه يجب دخول أمته الجنة ويكره لهم النار سماه الحق عز اسمه الرحيم في قوله سبحانه وتعالى: «عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بال مؤمنين رؤوف رحيم»، ورحمة قد يشوبها نعمة كتأديب الولد بالضرب رحمة به وكشرب الدواء المر البشع وهي المشرقة من مطالع آفاق اسمه عز اسمه الرحمن، ولعل هذه الرحمة العامة هي المرادة في قوله تعالى: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» ثم اعلم أن سبق الرحمة الغضب يقتضى ظاهراً سبق تجليات الجمال على تجليات الجلال لأن الرحمة من الجمال والغضب من الجلال.

وذكر مولانا الشيخ عبد الكريم الجيلبي قدس سره أن الجلال أسبق من الجمال. فقد ورد في الحديث «العضة إزارى والكبرياء ردائي» ولا أقرب من ثوب الرداء والأزار إلى الشخص. ثم قال: ولا يناقض هذا قوله جل شأنه: «سبق رحمتي غضبي»، فإن الرحمة السابقة إنما هي بشرط العموم والعموم من الجلال. وادعى أن الصفة الواحدة الجمالية إذا استوفت كلها في الظهور أو قاربت سميت جلالاً لقرة ظهور سلطان الجمال ففهوم الرحمة من الجمال وعمومها وانتهائها جلال، وأنت تعلم أنه إذا فسر السابق بالمعنى الذي نقله النووي عن العلماء سابقاً وهو الكثرة والشمول فهو بما لأريب في تحققة في الرحمة إذ في كل غضب رحمة وليس في كل رحمة غضب كما لا يخفى على من حقق النظر.*

وبالجملة في رحمته سبحانه مطمع أى مطمع حتى أن إبليس يرجوها يوم القيامة على ما يدل عليه بعض الآثار. وأحظى الناس بها إن شاء الله تعالى هذه الأمة. نسأل الله تعالى لنا ولكم الحظ الأوفر منها (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) الصغرى أو الكبرى (لأريب فيه) في نفس الأمر وإن لم يشعر به المحجوبون «الذين خسروا أنفسهم» باهلاكها في الشهوات واللذات الفانية فحججوا عن الحقائق الباقية النورانية واستبدلوا بها المحسوسات الفانية الظلمانية (فهم لا يؤمنون) لذلك، نسأل الله سبحانه وتعالى العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة.*
 ﴿وَلَهُ عَظْفٌ عَلَى اللَّهِ﴾ فهو داخل تحت «قل» على أنه احتجاج ثان على المشركين واليه ذهب غير واحد.*
 وقال أبو حيان: الظاهر أنه استئناف أخبار وليس مندرجا تحت الأمر أى والله سبحانه وتعالى خاصة

(مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) أي الوقتين المخصوصين . وما موصولة . و(سكن) إما من السكنى فيتناول الكلام المتحرك والساكن من غير تقدير، وتعديتها بنى إلى الزمان مع أن حق استعمالها في المكان لتشبيه الاستقرار بالزبان بالاستقرار بالمكان ، وجوز أن يكون هناك مشاكلة تقديرية لأن معنى لله ما في السموات والأرض ما سكن فيهما واستقر ، والمراد وله ما اشتملا عليه، وإما من السكون ضد الحركة كما قيل ، وفي الكلام الاكتفاء بأحد الضدين كما في قوله تعالى : (سراييل تقيمكم الحر) والتقدير ما سكن فيهما وتحرك وإنما اكتفى بالسكون عن ضده دون العكس لأن السكون أكثر وجودا وعاقبة كل متحرك السكون كما قيل :

إذا هبت رياحك فاغتنمها فان لكل خافقة سكون

ولأن السكون في الغالب نعمة لكونه راحة ولا كذلك الحركة. ورد بأنه لا وجه للاكتفاء بالسكون عن التحرك في مقام البسط والتقرير وإظهار كمال الملك والتصرف . وأجيب بأن هذا المحذوف في قوة المذكور لسرعة انقضاءه من ذكر ضده والمقام لا يستدعي الذكر وإنما يستدعي عموم التغييرات والتصرفات الواقعة في الليل والنهار، ومتى التزم كون السكون مع ضده السريع الانقضاء كناية عن جميع ذلك ناسب المقام . وقيل : إن ما سكن يعم جميع المخلوقات إذ ليس شيء منها غير متصف بالسكون حتى المتحرك حال ما يرى متحركا بناء على ما حقق في موضعه من أن تفاوت الحركات بالسرعة والبطء لقلّة السكنات المتخللة وكثرتها، وفي معنى الحركة والسكون وبيان أقسام الحركة المشهورة كلام طويل يطلب من محله (وَهُوَ السَّمِيعُ) أي المبالغ في سماع كل مسوع فيسمع هو اجس كل ما يسكن في الملون (الْعَلِيمُ ١٣) أي المبالغ في العلم بكل معلوم من الأجناس المختلفة، والجملة مسوقة لبيان إحاطة سمعه وعلوه سبحانه وتعالى بعد بيان إحاطة قدرته جل شأنه أو للوعيد على أقوالهم وأفعالهم ولذا خص السمع والعلم بالذكر، وهي تحتل أن تكون من مقول القول وأن تكون من مقول الله تعالى (قُلْ) للمشركين بعد توبيخهم بما سبق (أَغَيْرَ اللَّهِ اتَّخَذُ وَايَا) إنكار لاتخاذ غير الله تعالى وايا لا لاتخاذ الولي . طاقا ولذا قدم المفعول الأول وأولى الهمزة . ونحوه (أفغير الله تأمروني أعبد) والمراد بالولي هنا المعبود لانه رد لمن دعاه صلى الله عليه وسلم ، فقد قيل : إن أهل مكة قالوا له عليه الصلاة والسلام : يا محمد تركت ملة قومك وقد علمنا أنه لا يملك على ذلك إلا الفقر فارجع فانا نجمع لك من أموالنا حتى تكون من أغنانا فنزلت . واعترض بأن المشرك لم يخص عبادته بغير الله تعالى فالرد عليه إنما يكون لو قيل : أتخذ غير الله ويا . وأجيب بأن من أشرك بالله تعالى غيره لم يتخذ الله تعالى معبودا لانه لا يجتمع عبادته سبحانه مع عبادة غيره كما قيل :

إذا صافى صديقك من تعادى فقد عاداك وانقطع الكلام

وقيل : الولي بمعنى الناصر كما هو أحد معانيه المشهورة، ويعلم من إنكار اتخاذ غير الله تعالى ناصرا أنه لا يتخذ معبودا من باب الأولى، ويحتمل الكلام على ما قيل - أن يكون من الإخراج على خلاف مقتضى الظاهر قصدا إلى المحاضر النصيح ليكون أعون على القبول كما في قوله تعالى : (وما لي لأعبد الذي فطرني وإليه ترجعون) * (فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) أي مبدعهما كما أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما *

وأخرج أبو عبيدة . وابن جرير . وابن الأنباري عن رضى الله تعالى عنه قال: كنت لأدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتاني اعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما: انا فطرتها يقول: انا ابتدأتها، وهو نعت للجلالة مؤكداً لانكار، وصح وقوعه نعتاً للمعرفة لأنه بمعنى الماضى سواء كان كلاماً من الله تعالى ابتداءً أو محكيًا عن الرسول ﷺ إذ المعتبر زمان الحكيم لا زمان التكلم، ويدل على ارادة الماضى أنه قرأ الزهرى (فطر) ولا يضر الفصل بينهما بالجملة لأنها ليست بأجنبية اذ هي عاهلة في عامل الموصوف، وقيل: بدل من الاسم الجليل، ورجحه أبو حيان بأن النصل فيه اسهل، وقرئ بالرفع والنصب على المدح أى هو فاطر أو امدح فاطر، وجوز أن يكون النصب على البداية من (وليا) لا الوصفية لأنه معرفة، نعم يجوز على قراءة الزهرى أن تكون الجملة صفة له ﴿ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ ﴾ أى يرزق ولا يرزق كما أخرجه ابن جرير. وغيره عن السدى، فالمراد من الطعم الرزق بمعناه اللغوى وهو كل ما ينتفع به بدليل وقوعه مقابلاً له في قوله تعالى: (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) وعبر بالخاص عن العام مجازاً لأنه أعظمه وأكثره لشدة الحاجة اليه، ويحتمل أنه اكتفى بذكره عن ذكره لأنه يعلم من ذلك نفي ما سواه فهو حقيقة، والجملة في محل نصب على الحالية، وعن أبي عمرو. والاعمش. وعكرمة أنهم قرأوا (ولا يطعم) بفتح الياء والعين أى ولا يأكل والضمير لله تعالى، ومثله قراءة أبي عبله بفتح الياء وكسر العين، وقرأ يعقوب بعكس القراءة الأولى أعنى بناء الأول للمفعول والثاني للفاعل، والضمير حينئذ في الفعاليين لغير الله تعالى أى أتخذ من هو مرزوق غير رازق ولياً، والكلام وإن كان مع عبدة الاصنام إلا أنه نظر إلى عموم غير الله تعالى وتغايب أولى العقول كعيسى عليه الصلاة والسلام لأن فيه إنكار أن يصاح الاصنام اللوهمية من طريق الأولى، وقد يقال: الكلام كناية عن كونه مخلوقاً غير خالق كقوله تعالى: (لا يخالقون شيئاً وهم يخلقون) ويحمل الفعل على معنى النفع لا يردشى رأساً، وقرأ الأشهب (وهو يطعم ولا يطعم) بينهما للفاعل، ووجهت إما بأن أفعال بمعنى استفعل كما ذكره الأزهرى أى وهو يطعم ولا يستطعم أى لا يطلب طعاماً ويأخذه من غيره أو بأن المعنى يطعم تارة ولا يطعم أخرى كقوله سبحانه وتعالى (يقبض ويبسط) والضميران لله تعالى، ورجوع الضمير الثانى لغير الله تعالى تكلف يحتاج إلى التقدير ﴿ قُلْ ﴾ بعد بيان أن اتخاذه غيره تعالى ولياً بما يقضى بطلانه بديهية العقول ﴿ اِنِّي اُمْرْتُ ﴾ من جناب ولي جل شأنه ﴿ اَنْ اَكُونَ اَوَّلَ مَنْ اَسْلَمَ ﴾ وجهه لله سبحانه وتعالى مخلصاً له لأن النبي عليه الصلاة والسلام ما مور مباشرة الاما كان من خصائصه عليه الصلاة والسلام وهو امام أمته ومقتداهم وينبغى لسكل أمر أن يكون هو العامل أولاً بما أمر باليكون ادعى للامثال، ومن ذلك ما حكى الله تعالى عن موسى عليه الصلاة والسلام (سبحانك تبت اليك وأنا أول المؤمنين) وقيل: إن ما ذكره للتحرير كما يأمر الملك رعيته بأمر ثم يقول وأنا أول: من يفعل ذلك يحملهم على الامثال والافلم يصدر عنه ﷺ امتناع عن ذلك حتى يؤمر به وفيه نظر ﴿ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ أى فى أمر من أمور الدين، وفي الكلام قول مقدر أى وقيل لى: لا تكونن، فالواو من الحكاية عاطفة للقول المقدر على (أمرت)، وحاصل المعنى إنى أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك، وقيل: إنه معطوف على مقول (قل) على المعنى إذ هو فى معنى قل لى قيل لى كن أول مسلم ولا تكونن فالواو من المحكى، وقيل: إنه عطف على (قل)

على معنى أنه عليه الصلاة والسلام أمر بأن يقول كذا ونهى عن كذا، وتعقب بان سلاسة النظم تآبى عن فصل الخطابات التبليغية بعضها عن بعض بخطاب ليس منها، وجوز أن يعطفه على (إني أمرت) داخل في حيز (قل) والخطاب لكل من المشركين، ولا يخفى تكلفه وتعسفه، وعدم صحة عطف على (أكون) ظاهر إذ لا وجه للاتفات ولا معنى لأن يقال أمرت أن لا تكون: ﴿قُلْ إِنْ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي﴾ أي بمخالفة أمره ونهيه أي عصيان كان فيدخل فيه، إذ ذكر دخولا أو لا، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ١٥﴾ أي عذاب يوم القيامة. وعظمه لعظم ما يقع فيه مفعول (أخاف) والشرطية معترضة بينهما وجواب الشرط محذوف وجوبا. وما تقدم على الأداة شبيه به فهو دليل عليه وإيس إياه على الإصحح خلافا للكوفيين والمبرد، والتقدير أن عصيت أخف أو أخاف عذاب الخ، وقيل: صرت مستحقا للعذاب ذلك اليوم. وفي الكلام مبالغة أخرى بالنظر إلى ما يفهم مما تقدم في قطع أطماعهم وتعريض بانهم عصاة مستحقون للعذاب حيث أسند إلى ضمير المتكلم ما هو معلوم الانتفاء. وقرن بان التي تفيد الشك وجيء بالماضي إبرازا له في صورة الحاصل على سبيل الفرض. ويؤول المعنى في الآخرة إلى تخويفهم على صدور ذلك الفعل منهم فليس في الكلام دلالة على أنه عليه الصلاة والسلام يخاف على نفسه المقدسة الكفر والمعصية مع أنه ليس كذلك لعصمته صلى الله عليه وسلم وأورد بعضهم دلالة الآية على ما ذكر بحثا ثم قال، وأجيب عنه بأن الخوف تعلق بالعصيان الممتنع الوقوع امتناعا عاديا فلا تدل الأعلى أنه عليه الصلاة والسلام يخاف لو صدر عنه وحاشاه الكفر والمعصية وهذا لا يدل على حصول الخوف، وأنت تعلم أن فيما قدمنا غنى عن ذلك. ويفهم من كلام بعضهم أن خوف المعصوم من المعصية لا ينافي العصمة لعله أن الله سبحانه وتعالى فعال لما يريد وأنه لا يجب عاينه شيء، وفي بعض الآثار أنه عز شأنه قال لموسى عليه السلام: يا موسى لا تأمن مكري حتى تجوز الصراط *

وجاء في غير ما خبر أنه صلى الله عليه وسلم إذا عصفت الريح يصفر وجهه الشريف ويقول: أخاف أن تقوم الساعة مع أن الله تعالى أخبره أن بين يديها ظهور المهدي. وعيسى عليهما السلام: وخروج الدجال. وطلوع الشمس من مغربها إلى غير ذلك من الأمارات التي لم توجد إذ ذاك ولم تحقق بعد. وصح أنه صلى الله عليه وسلم اعتذر عن عدم خروجه عليه الصلاة والسلام لصلاة التراويح بعد أن صلاها أول رمضان وتكاثر الناس رغبة فيها بقوله «خشيت أن تفرض عليكم» مع أن ما كان ليلة الإسراء إذ فرضت الصلوات يشعر بأنه تعالى لا يفرض زيادة عن الخمس وكل ذلك يدل على أن الله تعالى أن يفعل ما شاء وقصارى ما يازم في أمثال ذلك لو فعل تغير تعلق الصفة وهو لا يستأزم تغير الصفة ليلزم الحدوث وقيام الحوادث به تعالى شأنه وهذا بحث طويل الذيل ولعل النوبة تفضى إلى تحقيقه إن شاء الله تعالى *

﴿مَنْ يُصِرْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ﴾ أي من يصرف العذاب عنه فثائب الفاعل ضمير العذاب، وضمير (عنه) يعود على «من»، وجوز العكس أي من يصرف عن العذاب. و(من) على الوجهين مبتدأ خبره الشرط أو الجواب أو هما على الخلاف، والظرف متعلق بالفعل أو بالعذاب أو بمحذوف وقع حالا من الضمير * وجوز أن يكون نائب الفاعل. وهل يحتاج حينئذ إلى تقدير. مضاف أي عذاب يومئذ أم لا فيه خلاف فقيل: لا بد منه لأن الظرف غير التام أي المقطوع عن الإضافة كقبل وبعد لا يقام مقام الفاعل إلا بتقدير

مضاف و «يومئذ» له حكمه . وفي الدرالمصون لاحاجة اليه لأن التنوين لكونه عوضا يجعل في قوة المذكور خلافا للاخفش . وذكر الأجهوري أن التنوين هنا عوض عن جملة محذوفة يتضمنها الكلام السابق والأصل يوم اذ يكون الجزاء ونحو ذلك، والجملة مستأنفة مؤكدة لتحويل العذاب، وجوز أن تكون صفة (عذاب) . وقرأ حمزة والكسائي . ويعقوب . وأبو بكر عن عاصم «من يصرف» على أن الضمير فيه لله تعالى . وقرأ أبي «من يصرف الله» باظهار الفاعل والمفعول به محذوف أي العذاب أو «يومئذ» بحذف المضاف أو يجعل اليوم عبارة عما يقع فيه، و(من) في هذه القراءة أيضا مبتدأ .

وجوز أبو البقاء أن تجعل في موضع نصب بفعل محذوف تقديره من يكرم يصرف الله العذاب عنه فجعل يصرف تفسيرا للمحذوف، وأن يجعل منصوبا يصرف ويجعل ضمير (عنه) للعذاب أي انسان يصرف الله تعالى عنه العذاب ﴿فَقَدْ رَحِمَهُ﴾ أي الرحمة العظمى وهي النجاة كقولك : ان أطعمت زيدا من جوعه فقد أحسنت اليه تريد فقد أتممت الاحسان اليه ، وعلى هذا يكون الكلام من قبيل - من أدرك مرعى الصمان فقد أدرك - « ومن كانت هجرته إلى الله تعالى » الخبر ، ومن قبيل صرف المطاق إلى الكاهل ، وقيل : المراد فقد أدخله الجنة فذكر المازوم وأريد اللازم لأن ادخال الجنة من لوازم الرحمة إذ هي دار الثواب اللازم لترك العذاب . ونقض بأصحاب الأعراف . وأجيب بأن قوله تعالى ﴿وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ﴾ حال مقيدة لما قبله ، والفوز المبين إنما هو بدخول الجنة لقوله تعالى : « فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز » وأنت تعلم أنه إذا قلنا : إن الأعراف جبل في الجنة عليه خواص المؤمنين كما هو أحد الأقوال لا يرد النقض ، وسيأتي ان شاء الله تعالى تحقيق ذلك ، وما ذكر من الجواب مبني على ما لا يخفى بعده ، والداعي إلى التأويل اتحاد الشرط والجزاء الممتنع عندهم .

وقال بعض الكاملين : إن مافي النظم الجليل نظير قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » يعني بالشراء المذكور ، وان اختلاف العنوان يكفي في صحة الترتيب والتعقيب ، ولك أن تقول : إن الرحمة سبب للصرف سابق عليه على ما تلوح اليه صيغة الماضي والمستقبل والترتيب باعتبار الاخبار . وتعقبه الشهاب بأنه تكلف لأن السبب والمسبب لا بد من تغايرهما معنى ، والحديث المذكور منهم من أخذ بظاهره ومنهم من أوله بأن المراد لا يجزيه أصلا وهو دقيق لأنه تعليق بالمحال . وأما كون الجواب ماضيا لفظا ومعنى ففيه خلاف حتى منعه بعضهم في غير كان لعراقتهما في الماضي اهفيا مفهوم . والاشارة إما إلى الصرف الذي في ضمن (يصرف) وإما إلى الرحمة، وذكر لتأويل المصدر بأن والفعل . ومنهم من اعتبر الرحم بضم فسكون أو بضمين وهو - على مافي القاموس - بمعنى الرحمة . ومعنى البعد للايدان بعلو درجة ما أشير اليه ، والفوز الظفر بالبغية، وأل لقصره على المسند اليه .

﴿وَأَنْ يَمَسَّكَ اللَّهُ بَضْرًا﴾ أي ببلية كمرض وحاجة ﴿فَلَا كَاشَفَ﴾ أي لا مزيل ولا مفرج ﴿لَهُ﴾ عنك ﴿إِلَاهًا﴾ والمراد لا قادر على كشفه سواه سبحانه وتعالى من الأصنام وغيرها ﴿وَأَنْ يَمَسَّكَ بِخَيْرٍ﴾ من صحة وغنى ﴿فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ومن جملته ذلك فيقدر جل شأنه عليه فيمسك به ويحفظه عليك

من غير أن يقدر على دفعه ورفعه أحد كقوله تعالى: (فلا راد لفضله) ويظهر من هذا ارتباط الجزاء بالشرط وقيل: إن الجواب محذوف تقديره فلا راد له غيره تعالى، والمذكور تأكيد للجوابين لأن قدرته تعالى على كل شيء من الخير والشر تؤكد أنه سبحانه وتعالى كاشف الضر وحافظ النعم ومدبرها، وزعم أنه لا تعاق له بالجواب الأول بل هو علة الجواب الثاني ظاهر البطلان إذ القدرة على كل شيء تؤكد كشاف الضر بلا شبهة وإنكار ذلك مكابرة، وأصل المس - كما قال أبو حيان - تلاقى الجسمين، والمراد به هنا الإصابة، وجعل غير واحد الباء في بضر وفي بخير للتعدية (١) وإن كان الفعل متعدياً كما أنه قيل: وإن يمسسك الله الضر. وفسروا الضر بالضم بسوء الحال في الجسم وغيره وبالفتح بضد النفع، وعدل عن الشر المقابل للخير إلى الضر - على ما في البحر - لأن الشر أعم فأتى بلفظ الأخص مع الخير الذي هو عام رعاية لجهة الرحمة، وقال ابن عطية: إن مقابلة الخير بالضر مع أن مقابلة الشر وهو أخص منه من خفي الفصاحة للعدول عن قانون الضعة وطرح رداء التكلف وهو أن يقرب بالأخص من ضده ونحوه لكونه أوفق بالمعنى وأصدق بالمقام كقوله تعالى: (إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وأنت لا تعلم فيها ولا تضحى) فجاء بالجوع مع العرى وبالظما مع الضحو وكان الظاهر خلافه. ومنه قول امرئ القيس:

كأنني لم أركب جواداً للذة ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال

ولم أسال الزق الروى ولم أقل لخيلي كرى كرة بعد اجفال

وأيضاً أنه في الآية قرن الجوع الذي هو خلو الباطن بالعرى الذي هو خلو الظاهر والظما الذي فيه حرارة الباطن بالضحي الذي فيه حرارة الظاهر. وكذلك قرن امرئ القيس علوه على الجواد بعلوه على الكاعب لأنهما لذتان في الاستعلاء وبذل المال في شراء الراح يبذل النفس في الكفاح لأن في الأول سرور الطرب وفي الثاني سرور الظفر. وكذا هنا أوتر الضر لمناسبته ما قبله من الترهيب فإن انتقام العظيم عظيم. ثم لما ذكر الإحسان أتى بما يعم أنواعه، والآية من قبيل اللف والنشر فإن مس الضر ناظر إلى قوله تعالى: (إنى أخاف) الخ ومس الخير ناظر إلى قوله سبحانه: (من يصرف عنه) الخ. وهى على ما قيل داخلية في حيز (قل) والخطاب عام لكل من يقف عليه أو سيد الخطابين صلى الله عليه وسلم ولا نافية للجنس، (كاشف) اسمهاو (له) خبرها والضمير المنفصل بدل من موضع (لا كاشف) أو من الضمير في الظرف، ولا يجوز على ما قال أبو البقاء - أن يكون مرفوعاً بكاشف ولا بدلاً من الضمير فيه لأنك في الحالين تعمل اسم لا وهى أعمالته في ظاهر نونته. وفي هذه الآية الكريمة رد على من رجا كشف الضر من غيره سبحانه وتعالى وأمل أحداً سواه.

وفي فتوح الغيب للقطب الربانى سيدى عبدالقادر الجيلانى قدس الله سره من كلام طويل إن من أراد السلامة فى الدنيا والآخرة فعليه بالصبر والرضا وترك الشكوى إلى خلقه وإنزال حوائجه بربه عز وجل ولزوم طاعته وانتظار الفرج منه سبحانه وتعالى والانقطاع إليه فحرمانه عطاء وعقوبته نعماء وبلاؤه دواء ووعدده حال، وقوله فعل وكل أفعاله حسنة وحكمة وهى صلحة غير أنه عز وجل طوى علم المصالح عن عباده وتفرد به فليس إلا الاشتغال بالعبودية من أداء الأوامر واجتناب النواهي والتسليم فى القدر وترك الاشتغال

(١) كان فى الأصل تحريف وأصلحناه من تفسير البحر المحيط

بالربوبية والسكون عن لم وكيف وهتي؟ وتستند هذه الجملة إلى حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «بينما أنا رديف رسول الله ﷺ إذ قال: يا غلام احفظ الله تعالى يحفظك احفظ الله تعالى تجده أمامك وإذا أسألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله جف القلم بهو كائن ولو جهد العباد أن ينفعوك بشيء لم يقضه الله سبحانه وتعالى لك لم يقدرُوا عليه ولو جهدوا أن يضروك بشيء لم يقضه الله تعالى عليك لم يقدرُوا عليه فان استطعت أن تعمل لله تعالى بالصدق في اليقين فاعمل فان لم تستطع فان في الصبر على ما تكره خيراً كثيراً واعلم أن النصر مع الصبر وان الفرج مع الكرب وان مع العسر يسراً» فينبغي لكل مؤمن أن يجعل هذا الحديث مرآة قلبه وشعاره ودثاره وحديثه فيعمل به من جهة حركاته وسكناته حتى يسلم في الدنيا والآخرة ويجد العزة برحمة الله عزوجل •

(وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) قيل هو استعارة تمثيلية وتصوير لقهره سبحانه وتعالى وعلوه عز شأنه بالغلبة والقدرة، وجوز أن تكون الاستعارة في الظرف بأن شبه الغلبة به كان محسوس، وقيل: إنه كناية عن القهر والعلو بالغلبة والقدرة، وقيل: إن (فوق) زائدة وصحح زيادتها وإن كانت اسماً كونها بمعنى على وهو كما ترى، والداعي إلى التزام ذلك كله أن ظاهر الآية يقتضي القول بالجهة والله تعالى منزّه عنها لأنها محدثة باحداث العالم واخراجه من العدم إلى الوجود، ويلزم أيضاً من كونه سبحانه وتعالى في جهة مفسدة لا تخفى، وأنت تعلم أن مذهب السلف اثبات الفوقية لله تعالى كما نص عليه الامام الطحاوي وغيره واستدلوا لذلك بنحو ألف دليل، وقد روى الامام أحمد في حديث الأوعال عن العباس رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «والعرش فوق ذلك والله تعالى فوق ذلك كله» وروى أبو داود عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده قوله ﷺ للرجل الذي استشفع بالله تعالى عليه: «ويحك أتدري ما الله تعالى؟ إن الله تعالى فوق عرشه وعرشه فوق سمواته وقال باصابه مثل القبة وانه ليئط به أطيظ الرجل الجديد بالراكب» •

وأخرج الأعمش في مغازيه من حديث صحيح أن النبي ﷺ قال لسعد يوم حزم في بني قريظة: «لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع سموات، وروى ابن ماجه يرفعه قال: «بيننا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور فرفعوا إليه رؤوسهم فاذا الجبار جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم وقال: يا أهل الجنة سلام عليكم ثم قرأ ﷺ قوله تعالى: (سلام قولاً من رب رحيم) فينظر إليهم وينظرون إليه فلا يفتنون إلى شيء من النعيم ما داموا ينظرون إليه». وصح أن عبد الله بن رواحة أنشد بين يدي رسول الله ﷺ أبياته التي عرض بها عن القراءة لامراته حين اتهمته بجاريته وهي:

شهدت بأن وعد الله حق وأن النار مشوى الكافرينا

وأن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا

وتحملة ملائكة شداد ملائكة الاله مسوهيننا

فاقره عايه الصلاة والسلام على ما قال وضحك منه، وكذا أنشد حسان بن ثابت رضي الله تعالى عنه قوله:

شهدت بأذن الله أن محمداً رسول الذي فوق السموات من عل

وأن أبا يحيى ويحيى كلاهما له عمل من ربه متقبل
وأن الذي عادى اليهود ابن مريم رسول أتى من عند ذي العرش مرسل
وأن أخا الأحقاف إذ قام فيهم يقوم بذات الله فيهم ويعادل

فقال النبي ﷺ: وأنا أشهد. وروى عكرمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما في قوله تعالى حكاية
عن إبليس: (ثم لا تدينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيانهم وعن شمائلهم) أنه قال: لم يستطع أن يقول
ومن فرقهم لأنه قد علم أن الله تعالى سبحانه من فوقهم، والآيات والأخبار التي فيها التصريح بما يدل على
الفوقية كقوله تعالى: «تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم. وإليه يصعد الحكم الطيب. وبإله رفعه الله
إليه. وتخرج الملائكة والروح إليه» وقوله ﷺ فيما أخرجه مسلم: «وأنت الظاهر فأيس فوقك شيء» كثيرة
جدا، وكذا كلام السلف في ذلك فمنه ما روى شيخ الإسلام أبو اسمعيل الأنصارى في كتابه الفاروق بسنده
إلى أبي طريح الباخى أنه سأل أبا حنيفة رضى الله تعالى عنه عن قال: لا أعرف ربي سبحانه في السماء أم في الأرض
فقال: قد كفر لأن الله تعالى يقول (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سبع سموات فقال: قات فان
قال انه على العرش ولكن لا أدري العرش في السماء أم في الأرض؟ فقال رضى الله تعالى عنه هو كافر لأنه
أنكر آية في السماء ومن أنكر آية في السماء فقد كفر، وزاد غيره لأن الله تعالى في أعلى عاين وهو يدعى
من أعلى لا من أسفل اه *

وأيد القول بالفوقية أيضا بان الله تعالى لما خاق الخاق لم يخلقهم في ذاته المقدسة تعالى عن ذلك فانه
الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد فتعين أنه خلقهم خارجا عن ذاته ولو لم يتصف سبحانه بفوقية الذات مع
أنه قائم بنفسه غير مختلط للعالم لكان متصفا بضع ذلك لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده وضد الفوقية
السفول وهو مذموم على الإطلاق، والقول باننا لانسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها مدفوع
بأنه سبحانه لو لم يكن قابلا للعلو والفوقية لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها فتسليم بأنه جل شأنه ذات قائم بنفسه
غير مختلط للعالم وأنه موجود في الخارج ليس وجوده ذهنيا فقط بل وجوده خارج الأذهان قطعا وقد علم
كل العقلاء بالضرورة أن ما كان وجوده كذلك فهو إما داخل العالم وإما خارج عنه وانكار ذلك انكار ما هو
أجلى البديهيات فلا يستدل بدليل على ذلك إلا كان العلم بالمباينة أظهر منه وأوضح، وإذا كان صفة الفوقية صفة
كالم لا نقص فيها ولا يوجب القول بها مخالفة كتاب ولا سنة ولا إجماع كان نفيها دين الباطل لاسيما والطباع
مفطورة على قصد جهة العلو عند التضرع إلى الله تعالى.

وذكر محمد بن طاهر المقدسى أن الشيخ أبا جعفر الهمداني حضر مجلس امام الحرمين وهو يتكلم في نفي
صفة العلو ويقول: كان الله تعالى ولا عرش وهو الآن على ما كان فقال الشيخ أبو جعفر: أخبرنا يا أستاذ عن هذه
الضرورة التي نجدها في قلوبنا فانه ما قال عارف قط يا الله إلا وجد في قلبه ضرورة بطلب العلو لا يتفتت ينة
ولا يسرة فكيف تدفع هذه الضرورة عن أنفسنا قال: فلطم الامام على رأسه ونزل وأظنه قال وبكى وقال حيرني
الهمداني، وبعضهم تكلف الجواب عن هذا بان هذا التوجه إلى فوق إنما هو ليكون السماء قبلة الدعاء كما أن
الكعبة قبلة الصلاة، ثم هو أيضا منقوض بوضع الجبهة على الأرض مع أنه سبحانه ليس في جهة الأرض،
ولا يخفى أن هذا باطل، أما أولا فلأن السماء قبلة للدعاء لم يقله احد من سالف الامة ولا أنزل الله تعالى به من

مواطن والذي صح أن قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة فقد صرحوا بأنه يستحب للداعي أن يستقبل القبلة وقد استقبل النبي ﷺ الكعبة في دعائه في مواطن كثيرة فمن قال: إن للدعاء قبلة غير قبلة الصلاة فقد ابتدع في الدين وخالف جماعة المسلمين . وأما ثانياً فلان القبلة ما يستقبله الداعي بوجهه كما تستقبل الكعبة في الصلاة وما حاذاه الانسان برأسه أو يديه مثلاً لا يسمى قبلة أصلاً فلو كانت السماء قبلة الدعاء لكان المشروع أن يوجه الداعي وجهه إليها ولم يثبت ذلك في شرع أصلاً ، وأما النقض بوضع الجهة فما أفسده من نقض فإن واضع الجهة إنما قصده الخضوع لمن فرقه بالذل لأن يميل إليه إذ هو تحته بل هذا لا يخطر في قلب ساجد . نعم سمع عن بشر المريسي أنه يقول : سبحان ربي الأسفل تعالى الله سبحانه عما يقول الجاحدون والظالمون علواً كبيراً * وتناول بعضهم كل نص فيه نسبة الفوقية إليه تعالى بأن فوق فيه بمعنى خير وأفضل كما يقال : الأمير فوق الوزير والدينار فوق الدرهم . وأنت تعلم أن هذا مما تنفر منه العقول السليمة وتشتم منه القلوب الصحيحة فان قول القائل ابتداء : الله تعالى خير من عباده أو خير من عرشه من جنس قوله : الثاج بارد والنار حارة والشمس أضوأ من السراج والسماء أعلى من سقف الدار ونحو ذلك وليس في ذلك أيضاً تمجيد ولا تعظيم لله تعالى بل هو من أرذل الكلام فكيف يليق حمل الكلام المجيد عليه وهو الذي لو اجتمع الانس والجن على أن يأتوا بمثله لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، على أن في ذلك تنقيصاً لله تعالى شأنه ففي المثل السائر :

الم تر ان السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف خير من العصا

نعم إذا كان المقام يقتضي ذلك بأن كان احتجاجاً على مبطل كما في قول يوسف الصديق عليه السلام : (أرأب متفرون خير أم الله الواحد القهار) وقوله تعالى : (آلله خير أم ما يشركون . والله خير وأبقى) فهو أمر لا اعتراض عليه ولا توجه سهام الطعن إليه ، والفوقية بمعنى الفوقية في الفضل مما يثبتها السلف لله تعالى أيضاً وهي متحققة في ضمن الفوقية المطلقة ، وكذا يثبتون فوقية القهر والغلبة كما يثبتون فوقية الذات ويؤمنون بجميع ذلك على الوجه اللائق بجلال ذاته وكمال صفاته سبحانه وتعالى منزهين له سبحانه عما يازم ذلك مما يستحيل عليه جل شأنه ولا يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض ولا يعدلون عن الالفاظ الشرعية نقياً ولا اثباتاً أثلاً يثبتوا معنى فاسداً أو ينفروا معنى صحيحاً فهم يثبتون الفوقية كما أثبتها الله تعالى لنفسه . وأما لفظ الجهة فقد يراد به ما هو موجود وقد يراد به ما هو معدوم ؛ ومن المعلوم أنه لا موجود إلا الخالق والمخلوق فاذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله تعالى كان مخلوقاً والله تعالى لا يحصره شيء ولا يحيط به شيء من المخلوقات تعالى عن ذلك وإن أريد بالجهة أمر عدمي وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله تعالى وحده فاذا قيل : إنه تعالى في جهة بهذا الاعتبار فهو صحيح عندهم ، ومعنى ذلك أنه فوق العالم حيث انتهت المخلوقات ، ونفاة لفظ الجهة الذين يريدون بذلك نفى العلو يذكرون من أدلتهم ان الجهات كلها مخلوقة وأنه سبحانه كان قبل الجهات وأنه من قال : إنه تعالى في جهة يلزمه القول بقدم شيء من العالم وأنه جل شأنه كان مستغنياً عن الجهة ثم صار فيها . وهذه الالفاظ ونحوها تنزل على أنه عز اسمه ليس في شيء من المخلوقات سواء سمي جهة أم لم يسم وهو سلام حق ولا يمكن الجهة ليست أمراً وجودياً بل هي أمر اعتباري ولا محذور في ذلك ، وبالجملة يجب تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين وتفويض علم ماجاء من المتشابهات إليه عز شأنه والايان بها على الوجه الذي جاءت عليه . والتاويل القريب إلى الذهن

الشائع نظيره في كلام العرب مما لا باس به عندي على أن بعض الآيات مما أجمع على تأويلها السلف والخلف والله تعالى أعلم بمراده (وهو الحكيم) أي ذو الحكمة البالغة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاطيان بالافعال على ما ينبغي أو المبالغ في الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير (الخبير ١٨) أي العالم بما دق من احوال العباد وخفي من أمورهم. واللام هنا وفيما تقدم للقصر (قل أي شيء أكبر شهادة) روى السكبي أن كفار مكة قالوا لرسول الله ﷺ: يا محمد أما وجد الله تعالى رسولا غيرك ما نرى أحدا يصدقك فيما تقول ولقد سالنا عنك اليهود والنصارى فزعموا أنه ليس لك عندهم ذكر فارنا من يشهد أنك رسول الله فنزلت * وأخرج ابن جرير وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: جاء النجم بن زيد. وقرم بن كعب. وبحري بن عمرو فقالوا: يا محمد ما تلمع مع الله إلهها غيرد؟ فقال رسول الله ﷺ: لا إله إلا الله تعالى بذلك بعثت والى ذلك أدعو فانزل الله تعالى هذه الآية، والاول أوفق بأول الآية والثاني بآخرها * فأى مبتدأ أو «أ أكبر» خبره و«شهادة» تمييز. والشئ في اللغة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، فقد ذكر سيبويه في الباب المترجم بباب مجارى أو اخر السكلم وإنما يخرج التأنيث من التذكير ألا ترى أن الشئ يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذكر هو أم أنثى والشئ هنا انتهى. وهل يطلق على الله تعالى أم لا؟ فيه خلاف فذهب الجمهور أنه يطلق عليه سبحانه فقال: شئ لا كالأشياء واستدلوا على ذلك بالسؤال والجواب الواقعين في هذه الآية وبقوله سبحانه: (كل شئ هالك إلا وجهه) حيث أنه استثنى من كل شئ الوجه وهو بمعنى الذات عندهم وبأنه أعم الألفاظ فيشمل الواجب والممكن *

ونقل الامام أن جهما أنكر صحة الاطلاق محتجا بقوله تعالى: (ولله الاسماء الحسنى) فقال: لا يطلق عليه سبحانه إلا ما يدل على صفة من صفات الكمال والشئ ليس كذلك، وفي المواقف وشرحه الشئ عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ، ثم سيق فيهما مذاهب الناس فيه ثم قيل: والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشئ، وانه على ماذا يطلق، والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل إذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات. والظاهر معنا فأهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شئ، تلقوه بالقبول، ولو قيل: ليس بشئ، تلقوه بالانكار. ونحو قوله سبحانه: (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) ينفي اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لأن الحقيقة لا يصح فيها انتهى *

وفي شرح المقاصد أن البحث في أن المعدوم شئ حقيقة أم لا لغوي يرجع فيه إلى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظر إلى الاستعمالات، فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شائع الاستعمال في هذا المعنى ولانزاع في استعماله في المعدوم مجازا ثم قال: وما نقل عن أبي العباس أنه اسم للقديم. وعن الجهمية أنه اسم للحادث، وعن هشام أنه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة أنه لا يقبله أهل اللغة انتهى. وفي ذلك كله بحث فان دعوى الاشاعرة التساوي بين الشئ والموجود لغة أو الترادف كما يفهم مما تقدم من الكليتين ليس لها دليل يعول عليه. وقوله: إن أهل اللغة في كل عصر الخ إنما يدل على أن كل موجود شئ، وأما ان كل ما يطلق عليه لفظ الشئ حقيقة لغوية موجود فلا دلالة فيه عليه إذ لا يلزم من أن يطلق على الموجود لفظ شئ دون لا شئ أن يختص الشئ لغة بالموجود اجواز ان يطلق الشئ على المعدوم والموجود حقيقة لغوية

مع اختصاص الموجود باطلاق الشيء دون الالشيء. وانكار أهل اللغة على من يقول: الموجود ليس بشيء لكونه سايا اللاعم عن الأخص وهو لا يصح لا لكونهما مترادفين أو متساويين وقد أطلق على المعدوم الخارجي كتابا وسنة فقد قال الله تعالى: (ولا تقولن شيئا إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) وقال سبحانه: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) *

وأخرج الطبراني عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله ﷺ وقد سأله رجل فقال: «إنى لا حدث نفسى بالشيء لو تكلمت به لأحببت أجرى يقول: لا يلقى ذلك الكلام إلا مؤمن» ونحوه عن معاذ بن جبل. والأصل فى الاطلاق الحقيقة فلا يعدل عنها إلا إذا وجد صارف. وشيوع الاستعمال لا يصلح أن يكون صارفا بعد صحة النقل عن سيديويه. ولعل سبب ذلك الشيوع أن تعاق الغرض فى المحاورات بأحوال الموجودات أكثر لا لااختصاص الشيء بالموجود لغة *

وقوله تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) إنما يلزم منه نفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم وهو يضرنا لو كان المدعى تخصيص إطلاق الشيء لغة بالمعدوم وليس كذلك. فان التحقيق عندنا أن الشيء بمعنى المشىء العلم به والاخبار عنه وهو مفهوم كلى يصدق على الموجود والمعدوم الواجب والممكن وتخصيص إطلاقه ببعض أفراد عند قيام قرينة لا ينافى شموله لجميع أفراد حقيقة لغوية عند انتفاء قرينة مخصصة وإلا لكان شموله للمعدوم والموجود معا فى قوله تعالى: (والله بكل شيء عليم) جمعا بين الحقيقة والمجاز وهى مسألة خلافية. ولا خلاف فى الاستدلال على عموم تعاق عليه تعالى بالاشياء، طاقا بهذه الآية فهو دليل على أن شموله للمعدوم والموجود معا حقيقة لغوية، وذكر بعض الأجلة بعد زعمه اختصاص الشيء بالموجود أنه فى الأصل مصدر استعمل بمعنى شاء أو مشىء فان كان بمعنى شاء صح إطلاقه عليه تعالى وإلا فلا *

وأنت تعلم أنه على ما ذكرنا من التحقيق لا مانع من إطلاق الشيء عليه تعالى من غير حاجة إلى هذا التفصيل لأنه بمعنى المشىء العلم به والاخبار عنه فيكون إطلاق الشيء بهذا المعنى عليه عز وجل كإطلاق

المعلوم مثلا، ومعنى (أكبر شهادة) أعظم وأصدق (قُلْ اللَّهُ) أمر له ﷺ أن يتولى الجواب بنفسه بنفسى هو عليه الصلاة والسلام لما مر قريبا. والاسم الجليل مبتدأ محذوف الخبر أى الله أكبر شهادة، وجوز العكس. ومذهب سيديويه أنه إذا كانت النكرة اسم استفهام أو فعل تفضيل تقع مبتدأ يخبر عنه بمعرفة، وقوله سبحانه:

(شَهِيدٌ) خبر مبتدأ محذوف أى هو سبحانه شهيد (بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ) فهو ابتداء كلام، وجوز أن يكون

خبر (الله) والمجموع على ما ذهب إليه الزمخشري هو الجواب لدلائله على أن الله عز وجل إذا كان هو الشهيد بينه وبينهم فأكبر شىء. شهادة شهيد له، ونقل فى الكشف أنه إن جعل تمام الجواب عند قوله سبحانه: (الله)

فهو للتسلق من إثبات التوحيد إلى إثبات النبوة بأن هذا الشاهد الذى لا أصدق منه شهيد لي بإيحاء هذا القرآن. وإن جعل الكلام بمجموعه الجواب فهو من الأسلوب الحكيم لأن الوهم لا يذهب إلى أن هذا الشاهد يحتمل

أن يكون غيره تعالى بل الكلام فى أنه يشهد لنبوته أولا فليفهم (وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ) من قبله تعالى (هَذَا الْقُرْآنُ) العظيم الشاهد بصحة رسالتى (لَأُنذِرَكُمْ بِهِ) بما فيه من الوعيد. واكتفى بذكر الانذار عن ذكر البشارة لأنه

المناسب للمقام ، وقيل : إن الكلام مع الكفار وليس فيهم من يبشر . وفي الدر المصون أن الكلام على حد (سرايل تقيكم الحر) ﴿ وَمَنْ بَلَغَ ﴾ تطف على ضمير المخاطبين أي لا نذركم به يا أهل مكة وسائر من بلغه القرآن ووصل اليه من الأسود والأحمر أو من الثقلين أو لا نذركم به أيها الموجودون ومن سيوجد إلى يوم القيامة . قال ابن جرير : من بلغه القرآن فكأنما رأى محمداً ﷺ .

وأخرج أبو نعيم . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : « قال رسول الله ﷺ من بلغه القرآن فكأنما شافهته » واستدل بالآية على أن أحكام القرآن تعم الموجودين يوم نزوله ومن سيوجد بعد إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها . واختلف في ذلك هو بطريق العبارة في الكل أو بالاجماع في غير الموجودين وفي غير المكافين . فذهب الحنابلة إلى الأول والحنفية إلى الثاني وتحقيقه في الأصول وعلى أن من لم يبلغه القرآن غير مؤاخذ بترك الأحكام الشرعية ، ويؤيده ما أخرجه أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال « أتى رسول الله ﷺ بأسارى فقال لهم : هل دعيتم إلى الإسلام؟ فقالوا : لا فخلى سبيلهم ثم قرأ (وأوحى الى) الآية » وهو مبنى على القول بالمفهوم كما ذهب اليه الشافعية ، واعترض بأنه لا دلالة للآية على ذلك بوجه من الوجوه لأن مفهومها انتفاء الانذار بالقرآن ممن لم يبلغه وذلك ليس عين انتفاء المؤاخذة وهو ظاهر ولا مستلزام له خصوصاً عند القائلين بالحسن والقبح العقليين إلا أن يلاحظ قوله تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وفيه أن عدم استلزام انتفاء الانذار بالقرآن لانتفاء المؤاخذة ممنوع ، والحسن والقبح العقليان قد طوى بسائط ردهما ، وجوز أن يكون (من) عطفا على الفاعل المستمر في (أنذركم) للفصل بالمفعول أي لا نذركم إنا بالقرآن وينذركم به من بلغه القرآن أيضا ، وروى الطبرسي ما يقتضيه عن العياشي عن أبي جعفر . وأبي عبد الله رضى الله تعالى عنهما ولا يخفى أنه خلاف المنساق إلى الذهن *

﴿ ائنيكم لتشهدون ان مع الله ، آلهة أخرى ﴾ جملة مستأنفة أو مندرجة في القول والاستفهام للتقرير أو الانكاز ، وقيل : لهما ، وفيه جمع بين المعاني المجازية (وأخرى) صفة لآلهة . وصفة جمع ما لا يعقل - كما قال أبو حيان - كصفة الواحدة المؤنثة نحو (ما رب أخرى) والله تعالى الاسماء الحسنى . ولما كانت الآلهة حجارة وخشبا مثلا أجريت هذا المجرى تحقيرا لها ﴿ قُلْ ﴾ لهم ﴿ لا أشهد ﴾ بذلك وان شهدتم به فانه باطل صرفه ﴿ قُلْ ﴾ تكرير للأمر للتأكيد ﴿ ائنا هو الله واحد ﴾ أي بل إنما أشهد أنه تعالى لا إله الا هو . وما كافة * وجوز أبو البقاء - وزعم أنه الأليق بما قبله - كونها موصولة ويبيده كونها موصولة وعليه يكون (واحد) خبرا وهو خلاف الظاهر ﴿ وائني برى . مما تشركون ١٩ ﴾ من الاصنام أو من اشراككم ﴿ الذين ما اتيناهم الكتاب ﴾ جواب عما سبق في الرواية الأولى من قولهم : سألنا اليهود والنصارى الخ آخر عن تعيين الشهيد مسارعة الى الجواب عن تحكهم بقولهم : أرنا من يشهد لك فالمراد من الموصول ما يعم الصنفين اليهود والنصارى ومن الكتاب جنسه الصادق على التوراة والانجيل ، وإيرادهم بعنوان ايتاء الكتاب للايدان بمدار ما أسند اليهم بقوله تعالى ﴿ يعرفونه ﴾ أي يعرفون رسول الله ﷺ بحليته ونعوته المذكورة فيهما ، وفيه التفات ، وقيل : الضمير للكتاب ، واختاره أبو البقاء والأول هو الذي تؤيده الاخبار كما ستعرفه ﴿ كما يعرفون أبناءهم ﴾

بجلام بحيث لا يشكون في ذلك أصلاً. روى أبو حمزة . وغيره أنه لما قدم النبي ﷺ المدينة قال عمر رضي الله تعالى عنه لعبد الله بن سلام : إن الله تعالى أنزل على نبيه عليه الصلاة والسلام أن أهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم فكيف هذه المعرفة؟ فقال ابن سلام: نعرف نبي الله ﷺ بالنعمة الذي نعمة الله تعالى به إذا رأيناه فيكم تعرفناه كما يعرف أحدنا ابنه إذا رآه بين الغلمان وأيم الله الذي يحلف به ابن سلام لأننا بحمد أشد معرفة مني بابني لاني لا أدري ما أحدثت أمه فقال عمر رضي الله تعالى عنه: قد وفقت وصدقت .

وزعم بعضهم أن المراد بالمعرفة هنا ما هو بالنظر والاستدلال لأن ما يتعلق بتفاصيل حياته ﷺ أما أن يكون باقيا وقت نزول الآية أولا بل محرفاً غير أو الأول باطل ولا يتأتى لهم إخفاء ذلك لأن إخفاء ما شاع في الآفاق محال، وكذا الثاني لأنهم لم يكونوا حينئذ عارفين بحياته الشريفة عليه الصلاة والسلام كما يعرفون حياة أبنائهم . وفيه أن الإخفاء صرح به في القرآن كما في قوله تعالى: (تجعلونه قراطيس تبدو نها وتخفون كثيرا) وإخفاؤها ليس بإخفاء النصوص بل بتأويلها، وبقولهم: إنه رجل آخر سيخرج وهو معنى قوله سبحانه: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) .

(الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ) من أهل الكتابين والمشركين (فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٢٠) بما يجب الإيمان به، وقد تقدم الكلام في هذا التركيب آنفاً (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا) بادعائه أن له جل شأنه شريكا وبقوله الملائكة بنات الله، وهؤلاء شفعاؤنا عند الله . وعد من ذلك وصف النبي عليه الصلاة والسلام الموعود في الكتابين بخلاف أوصافه . والاستفهام الاستعظام الادعائي . والمشهور أن المراد إنكار أن يكون أحد أظلم ممن فعل ذلك أو مساويا له، والتركيب وإن لم يدل على إنكار المساواة وضعها كما قال العلامة الثاني في شرح المقاصد وحواشي الكشف يدل عليه استعمالها فاذا قلت: لا أفضل في البلد من زيد فمعناها أنه أفضل من الكل بحسب العرف، والسر في ذلك أن النسبة بين الشيتين إنما تتصور غالبا لاسيما في باب المغالبة بالتفاوت زيادة ونقصانا فاذا لم يكن أحدهما أزيد يتحقق النقصان لا محالة .

وادعى بعض المتأخرين أنه سئح له في توجيه ذلك نكتة حسنة ودقيقة مستحسنة وهي أن المتساويين بل المتقاربين في نفس الامر لا يسلم كل واحد منهما أن يفضل عليه صاحبه فان كل أحد لا يقدر على أن يقدر كل شيء حق قدره وكل انسان لا يقدر على أن يعرف كل أمر على ما هو عليه فان الافهام في مقابلة الاوهام متفاوتة والعقول في مدافعة الشكوك متباينة، فاذا حكم بعض الناس مثلا بالمساواة بين المتساويين في نفس الامر فقد يحكم البعض الآخر برجحان ذلك على حسب منتهى أفهامهم ومباغ عقولهم ومدرك ادراكهم فكل ما يوجد من يساويه في نفس الامر يوجد من يفضل عليه بحسب اعتقاد الناس بل كلما يوجد من يقاربه فيه يوجد من يفوقه في ظنون العامة وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلما لا يوجد من يفضل عليه لا يوجد من يساويه بل من يقاربه أيضا وهو المطلوب، وبالجملة أن اثبات المساوى يستلزم اثبات الراجح الفاضل ففي الفاضل يستلزم نفي المساوى لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم كما أن اثبات الملزوم يستلزم اثبات اللازم وفيه تأمل .

وادعى بعض المحققين أن دلالة التركيب على نفي المساواة وضعية لأن غير الأفضل إما مساو أو أنقص

فاستعمل في أحد فرديه . قال ابن الصائغ في مسألة الكحل: إن ما رأيت رجلا أحسن في عينه الكحل منه في عين زيد وإن كان نصا في نفي الزيادة وهي تصدق بالزيادة والنقصان إلا أن المراد الأخير وهو من قصر الشيء على بعض أفراده كالدابة انتهى . وأنت تعلم أن هذا مشعر باعتبار العرف أيضا (أو كذب بآياته) كأن كذب بالقرآن الذي من جملة الآية الناطقة بأن أهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم أو بسائر المعجزات التي أيد بها رسول الله ﷺ بأن سماها سحرا ، و وعد من ذلك تحريف الكتاب وتغيير نعوته ﷺ الذي ذكرها الله تعالى فيه ، وإنما ذكر (أو) وهم جمعوا بين الأمرين ايذانا بأن كلا منهما وحده بالغ غاية الافراط في الظلم على النفس ، وقيل : نبه بكلمة (أو) على أنهم جمعوا بين أمرين متناقضين يعني أنهم أثبتوا المنفي ونفوا الثابت ، والمراد بالمتناقضين أمران من شأنهما أن لا يجمع بينهما عرفا . أو يقال : إن من نفي الثابت بالبرهان يكون بنفي ما لم يثبت به أولى ، كذلك في الطرف الآخر فالجمع بينهما جمع بين المتناقضين من هذا الوجه • و ادعى بعضهم أن وجه التناقض المشعر به هذا العطف أن الافتراء على الله تعالى دعوى وجوب القبول بلا حجة ما ينسب إليه تعالى وتكذيب الآيات دعوى أنه يجب أن لا يقبل ما ينسب إليه تعالى ولو أقيم عليه بينة ويجب أن ينكر التنبيه ويرتكب المكابرة بناء على أن الرسول يجب أن يكون ملكا •

ولا يخفى أن في دعوى التناقض خفاء ، وهذه التوجيهات لا ترفعها (إنه) أي الشأن ، والمراد ان الشأن الخطير هذا وهو (لَا يُفَاحُ) أي لا يفوز بمطلوب ولا ينجو من مكروه (الظالمون ٢١) من حيث أنهم ظالمون فكيف يفلح الأظلم من حيث أنه أظلم (ويوم نحشروهم جميعا) منصوب على الظرفية بمضمر يقدر مؤخرا وضمير (نحشروهم) للكحل أو للعابدين للآلهة الباطلة مع عبوداتهم و(جميعا) حال منه أي ويوم نحشروهم كل الخلق أو الكفار وآلهتهم جميعا ثم نقول لهم ما نقول كان كيت وكيت . وترك هذا الفعل من الكلام ليبقى على الإبهام الذي هو أدخل في التخويف والتحويل . وقدر ماضيا ليبدل على التحقيق ويحسن عطف (ثم أم تكن) الخ عليه ، وجوز نصبه على المفعولية بمضمر مقدر أي واذا كر لهم للتخويف والتحذير يوم نحشروهم واختاره أبو البقاء ، وقيل : التقدير ليتقوا أو ليحذروا يوم نحشروهم الخ (ثم نقول) للتوبيخ والتقريع على رؤوس الأشهاد (للذين أشركوا) بالله تعالى ما لم ينزل به سلطانا: (أين شركاؤكم) أي آلهتكم التي جعلتموها شركاء لله عز اسمه فالإضافة لأدنى الالبسة و(أين) للسؤال عن غير الحاضر ، وظاهر قوله تعالى : (احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون) وغيره من الآيات يقتضى حضورهم معهم في المحشر فاما أن يقال : إن هذا السؤال حين يحال بينهم بعد ما شاهدوهم ليشهدوا خيبتهم كما قيل :

كما أبرقت قوما عطاشا غمامة فلما رأوها أقشعت وتجلت

وإما أن يقال : إنه حال مشاهدتهم لهم لكنهم لما لم ينفعوهم نزلوا ، نزلة الغيب كما تقول لمن جعل أحدا ظميرا يعينه في الشدائد إذا لم يعنه وقد وقع في ورطة بحضرة أه أين زيد ؟ فتجده لعدم نفعه وإن كان حاضرا كالغائب أو الكلام على تقدير مضاف أي أين نفعهم وجدواهم؟ ، والتزم بعضهم القول بانهم غيب لظاهر

السؤال ، وقوله تعالى (وما نرى معكم شفعاءكم الذين) إلى قوله سبحانه (وضل عنكم ما كنتم تزعمون) . وأجيب أن يكون ذلك في موطن آخر جمعا بين الآيات أو المعنى وما نرى شفاعة شفعائكم *

وقال شيخ الاسلام : إن هذا السؤال المنبئ عن غيبة الشركاء مع عموم الحشر لها الآيات الدالة على ذلك إنما يقع بعد ما جرى بينها وبينهم من التبري من الجانبين وتقطع ما بينهم من الأسباب حسبا بحكيمة قوله سبحانه : (فزينا بينهم) الخ ونحوه أما لعدم حضورها حينئذ في الحقيقة بأبعادها من ذلك الموقف ، وإما بتنزيل عدم حضورها بعنوان الشركة والشفاعة منزلة عدم حضورها في الحقيقة إذ ليس السؤال عنها من حيث هي شركاء كما يعرب عنه الوصف بالموصول ، ولا ريب في أن عدم الوصف يوجب عدم الموصوف من حيث هو موصوف فهي من حيث هي شركاء غائبة لاحتمال وإن كانت حاضرة من حيث ذاتها أصناما كانت أولا * وأما ما يقال من أنه يحال بينها وبينهم وقت التوبيخ ليفقدوهم في الساعة التي عاقوا بها الرجاء فيروا مكان حزنهم وحسرتهم فربما يشعر بعدم شعورهم بحقيقة الحال وعدم انقطاع حبال رجائهم عنها بعد . وقد عرفت أنهم شاهدوها قبل ذلك وانصرفت عروة أطعمهم عنها بالحكمة على أنها معلومة لهم من حين الموت والابتلاء بالعذاب في البرزخ . وإنما الذي يحصل في الحشر الانكشاف الجلي واليقين القوي المترتب على المحاضرة والمحاوراة * وتعقبه مولانا الشهاب بأنه تخيل لأصل له لأن التوبيخ مراد في الوجوه كلها ، ولا يتصور حينئذ التوبيخ إلا بعد تحقق خلافه . مع أن كون هذا واقعا بعد التبري في موقف آخر ليس في النظم ما يدل عليه ومثله لا يجزم به من غير نقل لاحتمال أن يكون هذا في موقف التبري والاشعار المذكور لا يتأتى مع أنه توبيخ . وأما العلاوة التي زيل بها كلامه فواردة عليه أيضا مع أنها غير مسلمة لأن عذاب البرزخ لا يقتضي أن يشفع لهم بعد ذلك فكم من معذب في قبره يشفع له اه *

وأنت تعلم أن عذابهم البرزخي إن كان بسبب اعتقادهم النفع فيهم ورجاء شفاعتهم وعلم أو لئلك المعذبون أن عذابهم لذلك فقوله : لأن عذاب البرزخ لا يقتضي الخ ليس في محله ، وكذا قوله : فكم من معذب في قبره يشفع له إن أراد به فكم من معذب لمعصية من المعاصي في قبره يشفع له من يشفع فسلم لكن لا يفيد . وإن أراد فكم من معذب في قبره بسبب عبادة شيء يشفع له ذلك الشيء فمنعه ظاهر كما لا يخفى فتدبر . وقرأ يعقوب (يحشرهم ثم يقول) بالياء فيهما والضمير فيهما لله تعالى . وقوله سبحانه للشركين : (أين شركاؤكم) (الذين كنتم تزعمون ٢٢) إما بالواسطة أو بغير واسطة . والتكليم المنبئ في قوله تعالى : (ولا يكلمهم) الخ تكليم تشریف ونفع لا مطلقا . فقد كالم ابليس عليه اللعنة بما كلم . والزعم يستعمل في الحق كما في قوله صلى الله عليه وسلم «زعم جبريل عليه السلام» وفي حديث ضمام بن ثعلبة رضي الله تعالى عنه «زعم رسولك» وقول سيديويه في أشياء يرتضيها : زعم الخليل ، ويستعمل في الباطل والكذب كما في هذه الآية *

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كل زعم في القرآن فهو بمعنى الكذب . وكثيرا ما يستعمل في الشيء الغريب الذي تبقى عهده على قائله وهو هنا متعد لمفعولين وحذفا لانهما من المقام أي تزعمونهم شركاء * (يُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا) أصل معنى الفتنة على ما حققه الراغب من الفتن وهو ادخال الذهب النار لتعلم جودته من ردايته ثم استعمل في معان كالعذاب والاختبار والبلية والمصيبة والكفر والاشم والضلال

والمعذرة ، واختلاف في المراد هنا فقيل : الشرك ، واختار هذا القول الزجاج ورواه عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وكان التعبير عن الشرك بالفتنة أنها ما تفتن به ويعجبك وهم كانوا معجبين بكفرهم مفتخرين به. والكلام حينئذ إما على حذف مضاف كما يقتضيه ظاهر كلام البعض ، وإما على جعل عاقبة الشيء عينه ادعاء وهو أحلى مذاقا وأبعد مغزى. والحصر اضافي بالنسبة إلى جنس الأقوال أو ادعائي •

وقوله تعالى : (وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ٢٣) كناية عن التبري عن الشرك وانتفاء التدين به أي ثم لم يكن عاقبة شركهم شيئا الا تبرئهم منه ، ونص الزجاج أن مثل ما في الآية أن ترى انسانا يحب غاويا فاذا وقع في مهلكة تبرأ منه فيقال له : ما كان محبتك لفلان إلا ان تبرأت منه. وليس ذلك من قبيل عتابك السيف ولا من تقدير المضاف وإن صح ذلك فيه وهو معنى حسن لطيف لا يعرفه إلا من عرف كلام العرب ، وقيل : المراد بها العذر واستعمات فيه لأنها على ما تقدم التخليص من الغش والعذر يخلص من الذنب فاستعيرت له • وروى ذلك عن ابن عباس أيضا . وأبي عبد الله . وقتادة . ومحمد بن كعب رضي الله تعالى عنهم ، وقيل : الجواب بما هو كذب . ووجه الاطلاق أنه سبب الفتنة فتجوز بها عنه اطلاقا للسبب على السبب ، ويحتمل أن يكون هناك استعارة لأن الجواب مخصص لهم أيضا كالمعذرة . قيل : والحصر على هذين القولين حقيقي . والجملة القسمية على ظاهرها ، و (تكن) بالتاء الفوقانية ، و (فتنتم) بالرفع قراءة ابن كثير . وابن عامر . وحفص عن عاصم . وقرأ حمزة . والكسائي (يكن) بالياء التحتانية و (فتنتم) بالنصب ، وكذا قرأ (ربنا) بالنصب على النداء أو المدح . وقرأ في الشواذ (ربنا) بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف . وهو توطئة لنفي اشراكهم . وفائدة رفع توهم أن يكون نفي الاشراك بنفي الاطية عنه تقديس وتعالى . وقرأ الباقر بالتاء من فوق ونصب (فتنتم) أيضا ، وخرجوا قراءة الأولين على أن (فتنتم) اسم (تكن) وتأنيث الفعل لاستناده إلى مؤنث و « أن قالوا » خبره • وقرأ حمزة . والكسائي على أن « أن قالوا » هو الاسم ولم يؤنث الفعل لاستناده إلى مذكور « فتنتم » هو الخبر • وقراءة الباقرين على نحو هذا خلا ان التأنيث فيها بناء على مذهب الكوفيين فانهم يميزون في سعة الكلام تأنيث اسم كان إذا كان مصدرا مذكرا وكان الخبر مؤنثا مقدما كقوله : • وقد خاب من كانت سريره العذر • ويستشهدون على ذلك بهذه القراءة ، وذهب البصريون إلى أن ذلك ضرورة ، وقيل : إن التأنيث على معنى المقالة وهو من قبيل جماته كتابي أي رسالتى . ولا يخفى أن هذا قليل في كلامهم ، وقال الزجاج شري ونقل بعينه عن أبي علي : إن ذلك من قبيل من كانت أمك؟ ونوقش بما لا طائل فيه ، وزعم بعضهم أن القراءتين الأخيرتين أفصح من القراءة الأولى لأن فيها جعل الاعرف خبرا وغير الاعرف اسما لأن « أن قالوا » يشبه المضمر والمضمر أعرف المعارف وهو خلاف الشائع المعروف دونهما . وفيه نظر إذ لا يلزم من مشابهة شيء لشيء في حكم مشابهته له في جميع الاحكام ، والجملة على سائر القراءات تطف على الفعل المقدر العامل في يوم نحشرهم الخ على ما هرت الإشارة إليه . وجعلها غير واحد عطف على الجملة قبلها . و « ثم » اما على ظاهرها بناء على القول الأول واما للتراخي في الرتبة بناء على القولين الأخيرين لان معذرتهم أو جوابهم هذا أعظم من التوبيخ السابق • وأنت تعلم أنه لا ضرورة للعدول عن الظاهر لجواز أن يكون هناك تراخي في الزمان بناء على أن الموقف عظيم . فيمكن أن يقال : إنهم لما عاينوا هول ذلك اليوم وتجلي الملك الجبار جل جلاله عليهم بصفة الجلال كما ينبغي •

عنه الجملة السابقة حاروا ودهشوا فلم يستطيعوا الجواب الا بعد زمان. وما ينبغي على دهشتهم وحيرتهم انهم كذبوا وحلفوا في كلامهم هذا ولولم يكونوا حيارى مدهوشين لما قالوا الذي قالوا لأن الحقائق تنكشف يوم القيامة فاذا اطلع أهلها عليها وعلى أنها لا تخفى عليه سبحانه وأنه لا منفعة لهم في مثل ذلك استحال صدره عنهم * وللغفلة عن بناء الامر عن الدهشة والحيرة منع الجبائي. والقاضي. ومن وافقتهما جواز الكذب على أهل القيامة مستدلين بما ذكرنا. وأجابوا عن الآية بان المعنى ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا وذلك لانهم كانوا يعتقدون في أنفسهم انهم * وحدثون متباعدون عن الشرك واعترضوا على أنفسهم بانهم على هذا التقدير يكونون صادقين فيما أخبروا فلم قال سبحانه: ﴿ انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا ﴾ أي في قولهم (ما كنا مشركين) وأجابوا بانه ليس المراد انهم كذبوا في الآخرة بل المراد انظر كيف كذبوا ﴿ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴾ في الدنيا. ورد بان الآية لا تدل على هذا المعنى بوجه ولا تنطبق عليه لأنها في شأن خسرم وأمرهم في الآخرة لا في الدنيا بل تنبؤ عنه أشد نبولان أول النظم الكريم وآخره في ذلك فتخلل بيان حالهم في الدنيا تفكيك له وتعسف جدا. ويؤيد ما ذهب اليه الجمهور أيضا قوله تعالى: (يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء إلا انهم هم الكاذبون) بعد قوله سبحانه: (ويحلفون على الكذب وهم يعلمون) حيث شبه كذبهم في الآخرة بكذبهم في الدنيا، ويشير إلى هذا التشبيه أيضا الامر بالنظر كما لا يخفى على من نظر *

وذكر ابن المنير أن في الآية دليلا بينا على أن الاخبار بالشئ على خلاف ما هو به كذب وإن لم يعلم المخبر مخالفة خبره لمخبره ألا تراه سبحانه جعل أخبارهم وتبرأهم كذبا مع أنه جل شأنه أخبر عنهم بقوله تعالى: ﴿ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾ أي سلبوا عليه حينئذ دهشا وحيرة فلم يرفع ذلك إطلاق الكذب عليهم ، وأنت تعلم أن تفسير هذه الجملة بما ذكر غير ظاهر. والمروى عن الحسن أن ما موصولة والمراد بها الأصنام التي كانوا يعبدونها ويقولون فيها: (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) أو نحو ذلك. وإيقاع الافتراء عليها مع أنه في الحقيقة واقع على أحوالها للبالغ في أمرها كأنها نفس المفترى أي زالت وذهبت عنهم أو ثابتهم التي يفترون فيها ما يفترون فلم تغن عنهم من الله شيئا، وقيل: إن (ما) مصدرية أي ضل افتراءهم كقوله سبحانه: (ضل سعيهم) أي لم ينفعهم ذلك. والجملة قيل: مستأنفة ، وقيل: واختاره شيخ الاسلام انها عطف على (كذبوا) داخل معه في حكم التعجب إذا الاستفهام السابق المعاق لانظر لذلك. وجعل المعنى على احتمال الموصول والمصدرية انظر كيف كذبوا باليمين الفاجرة المغلظة على أنفسهم بانكار صدور ما صدر عنهم وكيف ضل عنهم أي زال وذهب افتراؤهم أو ما كانوا يفترونه من الاشرار حتى نفوا صدورهم عنهم بالكلية وتبرؤا بالمرءة ﴿ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ﴾ كلام مسوق للحكاية ما صدر في الدنيا عن بعض المشركين من أحكام الكفر ثم بيان ما سيصدر عنهم يوم الحشر تقريرا لما قبله وتحقيقا لمضمونه. وضمير (منهم) للذين أشركوا. والاستماع بمعنى الاصغاء وهو لازم يعدى باللام وإلى كما صرح به أهل اللغة ، وقيل: إنه مضمن معنى الاصغاء ومفعوله مقدر وهو القرآن. قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في رواية أبي صالح: إن أبا سفيان بن حرب. والوليد بن المغيرة. والنضر بن الحرث. وعتبة. وشيبة ابنا ربيعة. وأمية وأبيا بن خلف استمعوا إلى رسول الله ﷺ

وهو يقرأ القرآن فقالوا للنضر: يا أبا قتيلة ما يقول محمد؟ فقال: والذي جعلها بيته ما أدري ما يقول إلا أني أرى تحرك شفثيه يتكلم بشيء فما يقول إلا أساطير الأولين مثل ما كنت أحدثكم عن القرون الماضية. وكان النضر كثير الحديث عن القرون الأولى وكان يحدث قريشا فيستملحون حديثه فانزل الله تعالى هذه الآية: وأفر دضمير (من) في يستمع وجمعه في قوله سبحانه (وجعلنا على قلوبهم أكنة) نظر إلى لفظه ومعناه وعن الكرخي إنا قيل: هنا (يستمع) وفي يونس (يستمعون) لأن ما هنا في قوم قليلين فنزلوا منزلة الواحد وما هناك في جميع الكفار فناسب الجمع، وإنما لم يجمع ثم في قوله سبحانه: (ومنهم من ينظر إليك) لأن المراد النظر المستتبع لمعاينة أدلة الصدق وأعلام النبوة والناظرون كذلك أقل من المستمعين للقرآن. والجعل بمعنى الانشاء. والأكنة جمع كنان كغطاء وأغطية لفظا ومعنى لأن فعلا بفتح الفاء وكسرها يجمع في القلة على أفعله كأحررة وأقذلة. وفي الكثرة على فعل كحمر إلا أن يكون مضاعفا أو معتل اللام فيأزم جمعه على أفعله كأكنة وأخبية إلا نادرا. وفعل الكن ثلاثي ومزيد يقال: كنهه وأكنه كما قاله الطبرسي: وغيره. وفرق بينهما الراغب فقال: أكننت يستعمل لما يستر في النفس والثلاثي لغيره. والتثنية للتفخيم. والواو للعطف. والجملة معطوفة على الجملة قبلها عطف الفعلية على الاسمية، وقيل: الواو للحال أي وقد جعلنا. و(على قلوبهم) متعلق بالفعل قبله. وزعم أبو حيان أنه إن كان بمعنى القى فالظرف متعلق به وإن كان بمعنى صير فمتعلق بمحذوف إذ هو في موضع المفعول الثاني. والمعنى على ما ذكرنا وأنشأنا على قلوبهم أغطية كثيرة لا يقادر قدرها (أن يفقهوه) أي كرامة أن يفهموا ما يستمعونه من القرآن المدلول عليه بذكر الاستماع للكلام على تقدير مضاف. ومنهم من قدر لا دونه أي أن لا يفقهوه. وكذلك يفعلون في أمثاله، وجوز أن يكون مفعولا به لما دل عليه قوله تعالى: (وجعلنا على قلوبهم أكنة) أي منعناهم أن يفقهوه أو لما دل (عليه أكنة) وحده من ذلك (وفي آذانهم وقرا) أي صمما وثقلا في السمع يمنع من استماعه على ما هو حقه. والكلام عند غير واحد تشبيل معرب عن كمال جهلهم بشؤون النبي ﷺ وفرط نبو قلوبهم عن فهم القرآن الكريم ومع أسماعهم أصمها الله تعالى، وجوز أن يكون هناك استعارة تصريحية أو مكنية أو مشاكلة. وقد مر لك في البقرة ما ينفعك هنا فتذكره.

وقرأ طلحة (وقرا) بالكسر - وهو - على ما نص عليه الزجاج. حمل البغل ونحوه ونصبه على الفراءتين بالعطف على (أكنة) كما قال أبو البقاء (وإن يروا) أي يشاهدوا ويبصروا (كل آية) أي معجزة دالة على صدق الرسول ﷺ على ما نقل عن الزجاج وهو الذي يقتضيه كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كأنشق القمر. ونبع الماء من بين أصابعه الشريفة. وتكثير القليل من الطعام وهو أشبه ذلك (لا يؤمنوا بها) لفرط عنادهم واستحكام التقليد فيهم. والكلام من باب عموم النفي ككل ذلك لم يكن لا من باب نفي العموم. والمراد منهم بعدم الانتفاع بحاسة البصر بعد أن ذكر سبحانه عدم انتفاعهم بعتوهم وأسماعهم، ونقل عن بعضهم أنه لا بد من تخصيص الآية في الآية بغير الملمجة دفعا للمخالفة بين هذا وقوله تعالى: (إن نشأ نزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين) واكتفى بعضهم بحمل الايمان على الايمان بالاختيار وفرق بينه وبين خضوع الاعناق فإفهم. وخص شيخ الاسلام الآية بما كان من الآيات القرآنية أي وإن يروا

شيئاً من ذلك بأن يشاهدوه بسماعه لا يؤمنوا به ، ولعل ما قدمناه أحلى لدى الذوق السليم *
﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ ﴾ أي يخاصمونك و ينازعونك . و (حتى) هي التي تقع بعدها الجمل ويقال لها :
حتى الابتدائية . ولا محل للجمله الواقعة بعدها خلافاً للزجاج . وابن درستويه زعم أنها في محل جر بحتى . ويرده
أن حروف الجر لا تعاق عن العمل وإنما تدخل على المفرد أو ما في تأويله . والجمله هنا قوله تعالى : (إذا جاءوك)
مع جواب الشرط أعنى قوله سبحانه وتعالى : ﴿ يَتَمَوَّلُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ وما بينها حال من فاعل جاؤا . وإنما
وضع الموصول موضع الضمير ذماً لهم بما في حيز الصلة وإشعاراً بعله الحكم . و (إذا) منصوبة بالمحل على الظرفية
بالشرط أو الجواب على الخلاف الشهير في ذلك ، واعترض بأن جعل (يجادلونك) في موضع الحال و (يقول
الذين) جواباً مفض إلى جعل الكلام لغواً لأن المجادلة نفس هذا القول إلا أن تقول المجادلة بقصد هاه
ولا يخفى ما فيه فإن المجادلة مطلق المنازعة . وسميت بذلك لما فيها من الشدة أو لأن كل واحد من
المتجادلين يريد أن يلقي صاحبه على الجذالة أي الارض . والقول المذكور فرد منها فالكلام مفيد أبلغ فائدة
كقولك إذا أهانك زيد شتمك ، وذكر بعض النحويين أن حتى إذا وقع بعدها إذا يحتمل أن تكون بمعنى الفاء
وأن تكون بمعنى إلى والغاية معتبرة في الوجهين أي بلغوا من التكذيب والمكابرة إلى أنهم إذا جاؤك مجادلين
لك لا يكتفون بمجرد عدم الايمان بل يقولون ﴿ ان هذا ﴾ أي ما هذا ﴿ الآسَاطِيرُ الْأُولَى ۝ ٢٥ ﴾ أي أحاديثهم
المستورة التي لا يعول عليها ، وقال قتادة : كذبهم وباطلهم .
وحاصل ما ذكر أن تكذيبهم بلغ النهاية بما ذكر لأنه الفرد الكامل منه . ونظير ذلك - مات الناس حتى
الأنبياء - وجوز أن تكون (حتى) هي الجارة (وإذا جاءوك) في موضع الجر وهو قول الأخفش وتبعه ابن مالك
في التسهيل . ورد أبو حيان في شرحه . وعليه فإذا خارجه عن الظرفية كما صرحوا به وعن الشرطية أيضاً فلا
جواب لها فيقول حينئذ : تفسير (يجادلونك) وهو في موضع الحال أيضاً . والآساطر عند الأخفش جمع لا مفرد
له كآبائيل ومذاكير ، وقال بعضهم : له مفرد وفي القاموس إنه جمع أسطار وآساطر بكسرهما واسطور وبالهاء
في الكل ، وقيل : جمع أسطار بفتح الهمة جمع سطر بفتح تين كسبب وأسباب فهو جمع جمع . وأصل
السطر بمعنى الخط ﴿ وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ ﴾ الضمير المرفوع المشركين والمجرور للقرآن أي لا يقنعون بما ذكر
من تكذبه وعده حديث خرافة بل ينهون الناس عن استماعه لئلا يقفوا على حقيقته فيؤمنوا به
﴿ وَيَنْهَوْنَ عَنْهُ ﴾ أي يتباعدون عنه بأنفسهم اظهاراً لغاية نفورهم عنه وتأكيدها لنهيمهم فان اجتناب الناهي
عن المنهى عنه من متمات النهي ، ولعل ذلك - كما قال شيخ الاسلام - هو السر في تأخير النأي عن النهي . وهذا
هو التفسير الذي أخرجه ابن أبي شيبة . وابن حميد . وابن جرير . وابن المنذر . وغيرهم عن مجاهد رحمة الله
تعالى عليه ، وقيل : الضمير المجرور للرسول ﷺ على معنى ينهون الناس عن الايمان به عليه الصلاة والسلام
ويتباعدون عنه . وهو التفسير الذي أخرجه أبناء جرير . والمنذر . وأبي حاتم . ومردويه من طريق علي بن
أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وأخرجه أيضاً ابن جرير من طريق العوفي . وروى ذلك عن
محمد بن الحنفية . والسدي . والضحاك ، وقيل : الضمير المرفوع لأبي طالب وأتباعه أو أضرابه والمجرور

للنبي ﷺ على معنى يهون عن اذيته عايه الصلاة والسلام ولا يؤمنون به •
 أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن هلال أنه قال . ان الآية نزلت في عمومة النبي ﷺ وكانوا عشرة
 وكانوا أشد الناس معه في العلانية وأشد الناس عليه عليه الصلاة والسلام في السر ، وقيل : ضمير الجمع لأبي
 طالب وحده وجمع استعظاما لفعله حتى كانه مما لا يستقل به واحد ، وقيل : إنه نزل منزلة افعال متعددة
 فيكون كقوله : قفاعد المازني ، ولا يخفى بعده . وروى هذا القول جماعة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أيضا *
 وروى عن مقاتل أن رسول الله ﷺ كان عند أبي طالب يدعو إلى الاسلام فاجتمعت قريش إليه
 يريدون سوءا بالنبي ﷺ فقال منشدا :

و الله ان يصلوا إليك بجمعهم	حتى أوسد في التراب دفينا
فاصدع بامرك ما عليك غضاضة	وابشر وقر بذاك منك عيونا
ودعوتني وزعمت أنك ناصح	ولقد صدقت وكنت ثم أمينا
وعرضت ديننا لاحالة انه	من خير أديان البرية دينا
لولا الملامة أو حذارى سبة	لو جدتني سمحا بذاك مينا

فزلت هذه الآية . وفيها على هذا القول والذي قبله التفات ، ورد الامام القول الأخير بان جميع
 الآيات المتقدمة في ذم فعل المشركين فلا يناسبه ذكر النهي عن اذيته عليه الصلاة والسلام وهو غير
 مذموم . ونظر فيه بأن الذم بالمجموع من حيث هو مجموع . وبهذه الآية على هذه الرواية استدل بعض من
 ادعى أن أبا طالب لم يؤمن برسول الله ﷺ وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق هذا المطلب في موضعه .
 والنأي لازم يتعدى بمن كافي الآية . ونقل عن الواحدى أنه سمع تعديته بنفسه عن المبرد وأنشد .

أعاذل إن يصبح صدى بقفرة بعيدة نأنى زائرى وقريبي

وخرجه البعض على الحذف والايصال ولا يخفى ما في « يهون » و « يناون » من التجنيس البديع . وقرئ « وينون »
 عنه (**وَإِنْ يُهْلِكُونَ**) أى وما يهلكون بذلك (**إِلَّا أَنْفُسَهُمْ**) بتعريضها لأشد العذاب وأفظعه وهو
 عذاب الضلال والاضلال . وقوله تعالى : (**وَمَا يَشْعُرُونَ ۚ ۲٦**) حال من ضمير يهلكون أى يقصرون
 الاهلاك على انفسهم والحال أنهم غير شاعرين لاهلاكهم انفسهم ولا باقتصار ذلك عليها من غير أن
 يضرروا بذلك شيئا من القرآن أو النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم . وإنما عبر عنه بالاهلاك مع أن
 المنفى عن غيرهم ، مطلق الضرر الايدان بان ما يحيق بهم هو الهلاك لا الضرر المطاق . على ان مقصدهم لم
 يكن مطلق الممانعة فيما ذكروا بل كانوا يبغون الفوائل لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الذى هو نظام
 عقول الآيات القرآنية .

وجوز أن يكون الاهلاك معتبرا بالنسبة إلى الذين يضلونهم بالنهى فقصره على انفسهم حينئذ مع شموله
 للفريقين مبنى على تنزيل عذاب الضلال عند عذاب الاضلال منزلة العدم . ونفى الشعور . على ما فى البحر . أبلغ
 من نفي العلم كأنه قيل . وما يدركون ذلك أصلا (**وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ**) شروع فى حكاية ما سيصدر

عنهم يوم القيامة من القول المناقض لما صدر عنهم في الدنيا من القبايح المحكية مع كونه كاذبا في نفسه . والخطاب للنبي ﷺ أو لكل من له أهلية ذلك قصدا إلى بيان سوء حالهم وبلوغها من الشناعة إلى حيث لا يختص بهاراء دون راء . و (لو) شرطية على أصلها وجوابها محذوف اتذهب نفس السامع كل مذهب فيكون أدخل في التهويل . ونظير ذلك قوله امرئ القيس :

وجدك لوشى . أتانا رسوله سواك ولو لم نجد لك مدفعا

وقولهم لو ذات سوار لطمتى . و (تري) بصريّة وحذف مفعولها للدلالة ماني حيز الظرف عليه . والايقاف أمامن الوقوف المعروف أو من الوقوف بمعنى المعرفة كما يقال أوقفته على كذا إذا فهمته وعرفته . واختاره الزجاج أي ولو ترى حالهم حين يوقفون على النار حتى يعاينوها أو يرفعوا على جسرها وهي تحتمهم فينظرونها أو يدخلونها فيعرفون مقدار عذابها لرأيت ما لا يحيط به نطاق التعبير . وصيغة الماضي للدلالة على التحقيق . وقيل إن لو بمعنى إن . وجوزوا أن تكون تري علمية وهو كما ترى . وقرىء (وقفوا) بالبناء للفاعل من وقف عليه اللازم ومصدره غالباً الوقوف . ويستعمل وقف متعديا أيضاً ومصدره الوقف وسمع فيه أوقف لغة قليلة . وقيل : إنه بطريق القياس (فقالوا) لعظم أمر ما تحققوه (يألبتئنا نرد) أي إلى الدنيا . و (يا) للتنبيه أو للنداء . والمنادى محذوف أي يا قومنا مثلاً (ولأنك كذب بآيات ربنا) أي القرآن كما كنا نكذب من قبل ونقول أساطير الأرايين . وفسر بعضهم الآيات بما يشمل ذلك والمعجزات ، وقال شيخ الإسلام : يحتمل أن يراد بها الآيات الناطقة بأحوال النار وأهوالها الأمرة باتقانها بناء على أنها التي تخطر حينئذ ببالهم ويتحسرون على ما فرطوا في حقها . ويحتمل أن يراد بها جميع الآيات المنتظمة لتلك الآيات انتظاماً أولياً (ونكون من المؤمنين ٢٧) بها حتى لا نرى هذا الموقف الهائل كما لم ير ذلك المؤمنون . ونصب الفعلين - على ما قال الزمخشري وسبقه إليه كما قال الحايي الزجاج - باضمار أن على جواب التمني . والمعنى أن رددنا لم نكذب ونكذب من المؤمنين . وورده أبو حيان بأن نصب الفعل بعد الواو ليس على الجوابية لأنها لا تقع في جواب الشرط فلا ينعقد ما قبلها وما بعدها شرط وجواب وإنما هي واو تعطف ، ما بعدها على المصدر المتوهم قبلها وهي عاطفة يتعين مع نصب أحد محاملها الثلاث وهي المعية ويميزها عن الفاء صحة حلول مع محالها أو الحال . وشبهة من قال : إنها جواب أنها تنصب في المواضع التي تنصب فيها الفاء فتوهم أنها جواب . ويوضح لك أنها ليست به انفراد الفاء . دونها بأنها إذا حذف انجزم الفعل بعدها بما قبلها لما تضمنه من معنى الشرط ، وأجيب بأن الواو أجريت هنا مجرى الفاء . وجعلها ابن الأنباري مبدلة منها . ويؤيد ذلك قراءة ابن مسعود . وابن اسحق (فلا نكذب) ، واعترض أيضاً ما ذكره الزمخشري من معنى الجزائية بأن ردهم لا يكون سبباً لعدم تكذيبهم . وأجيب بأن السببية يكفى فيها كونها في زعمهم . وورد بأن مجرد الرد لا يصح لذلك فلا بد من العناية بأن يراد الرد الكائن بعد ما الجأهم إلى ذلك إذ قد انكشفت لهم حقائق الأشياء . ولهذا الدغدة اختار من اختار العطف على مصدر متوهم قبل كأنه قيل . ليت لنا ردا وانتفاء تكذيب وكوننا من المؤمنين ، وقرأ نافع . وابن كثير . والكسائي برفع الفعلين ، وخرج على أن ذلك ابتداء كلام منهم غير معطوف على ما قبله والواو كإزائدة كقول المذنب لمن يؤذيه على ما صدر منه . دعنى ولا أعود يريد لأعود تركتني أو لم تتركني . ومن ذلك على ما قاله الامام عبد القاهر قوله :

اليوم يومان مذغبت عن نظري نفسي فداؤك ماذني فاعتذر

وكان المنتضى لنظمه في هذا السلك افادة المبالغة المناسبة لمقام المغازلة، واختار بعضهم كونه ابتداء كلام بمعنى كونه مقطوعا عما في حيز التمني معطوفا عليه عطف اخبار على انشاء. ومن النجاة من جوزه مطلقا، ونقله أبو حيان عن سيديويه، وجوز أن يكون داخلا في حكم التمني على أنه عطف على «نرد» أو حال من الضمير فيه، فالمعنى - كما قال الشهاب - على تمنى مجموع الامرين الرد وعدم التكذيب أى التصديق الحاصل بعد الرد إلى الدنيا لأن الرد ليس مقصودا بالذات هنا، وكونه متمنى ظاهر لعدم حصوله حال التمني وإن كان التمني منصبا على الايمان والتصديق فتمنيه لأن الحاصل الآن لا ينفعهم لانهم ليسوا في دار تكليف فتمنوا إيمانا ينفعهم وهو إنما يكون بعد الرد المحال والمتوقف على المحال محال. وقرأ ابن عامر برفع الأول ونصب الثاني على ما علمت آنفاً، والجوابية اما بالنظر إلى المجموع أو بالنظر إلى الثاني وعدم التكذيب بالآيات مغاير للايمان والتصديق فلا اتحاد •

وقرى شاذا بعكس هذه القراءة ((بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل)) اضراب عما يؤذن به تمنيه من الوعد بتصديق الآيات والايمان بها أى ليس ذلك عن عزم صحيح ناشئ عن رغبة في الايمان وشوق إلى تحصيله والاتصاف به بل لأنه بدا وظهر لهم في وقوفهم ذلك ما كانوا يخفونه في الدنيا من ثلثة الاثافي والداهية الدهياء فلشدة هول ذلك وهز يدضجرهم منه قالوا ما قالوا، فالمراد من الموصل النار على ما يقتضيه السوق ومن اخفائها ستر أمرها وذلك بانكار تحققها وعدم الايمان بثبوتها أصلا فكأنه قيل: بل بدا لهم ما كانوا يكذبون به في الدنيا وينكرون تحققه • وإنما لم يصرح سبحانه بالتكذيب كما في قوله عز شأنه: (هذه جهنم الذى يكذب بها المجرمون) وقوله عز من قائل: (هذه النار التى كنتم بها تكذبون) مع أن ذلك أنسب بما قبل من قولهم: ولا تكذب بآيات ربنا مراعاة لما في مقابله من البدو في الجملة مع ما في ذلك من الرمز الخفى إلى أن تكذبتهم هذا لم يكن في محله رأسا لقوة الدليل، وقيل: المراد بما كانوا يخفونه قبائحهم من غير الشرك التى كانوا يكتُمونها عن الناس فتظهر في صحفهم وبشهادة جوارحهم عليهم، وقيل: المراد به الشرك الذى أنكروه في بعض مواقف القيامة بقولهم: (والله ربنا ما كنا مشركين)، وقيل: المراد به أمر البعث والنشور، والضمير المرفوع لرؤساء الكفار والمجرور لا تبعهم أى ظهر للتابعين ما كان الرؤساء المتبوعون يخفونه في الدنيا عنهم من أمر البعث والنشور، ونسب إلى الحسن واختاره الزجاج •

وقيل: الآية في المنافقين، والضمير المرفوع لهم، والمجرور للمؤمنين، والمراد بالموصول الكفر أى بل ظهر للمؤمنين ما كان المنافقون يخفونه من الكفر ويكتُمونه عنهم في الدنيا، وقيل: هى في أهل الكتاب مطلقا أو علمائهم، والذى أخفوه نبوة خاتم الرسل صلى الله تعالى عليه وسلم، والضميران المرفوع والمجرور لهم وللمؤمنين أو للخوارج والعوام. وتعقب كل ذلك بأنه بعد الاغضاء عما فيه من الاعتساف لاسيما اليه هنا لأن سوق النظم الجليل لتحويل أمر النار وتفضيع حال أهلها، وقد ذكر وقوفهم عليها وأشار إلى أنه اعتراف عند ذلك من الخوف والخشية والحيرة والدهشة ما لا يحيط به الوصف، ورتب عليهم تمنيه المذكور بالفاء القاضية بسببية ما قبلها لما بعدها فاسقاط النار بعد ذلك من السببية وهى في نفسها أدهى الدواهي وأزجر الزواجر إلى مادونها في ذلك مع عدم جريان ذكره ثمة أمر ينبغى تنزيهه ساحة التنزيل عن أمثاله، ونقل عن المبرد أن الكلام

على حذف مضاف أي بداهم وبال ما كانوا يخفون ولا يخفى ما فيه أيضا فتدبر *
 ﴿وَلَوْرُدُّوْا﴾ من موقفهم ذلك إلى الدنيا ﴿لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ من الكفر والتكذيب أو من
 الأعم من ذلك ويدخل فيه ما ذكر دخولا أوليا ولا يخفى حسنه ، ووجه اللزوم في هذه الشرطية سبق قضاء
 الله تعالى عليهم بذلك التابع لخبث طبيعتهم ونجاسة جبلتهم وسوء استعدادهم ولهذا لا ينفعهم مشاهدة
 ما شاهدوه ، وقيل : إن المراد أنهم لوردوا إلى حالهم الأولى من عدم العلم والمشاهدة لعادوا ، ولا يخفى أنه
 لا يناسب مقام ذمهم بغلوهم في الكفر والاصرار وكون هذا جوابا لما مر من تمنيهم . وذكر بعض الناس في
 توجيه عدم نفع المشاهدة في الآخرة لأهوالها المترتبة على المعاصي بعد الرد إلى الدنيا أنها حينئذ كخبر النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم المؤيد بالمعجزات الباهرة فحيث لم ينتفعوا به وصددهم ما صددهم لا ينتفعون بما هو مثله
 ويصددهم أيضا ما يصددهم .

وأنت تعلم أن هذا بعد تسليم كون المشاهدة بعد الرد كخبر الصادق يرجع في الآخرة إلى ما أشرنا إليه من
 سبق القضاء وسوء الاستعداد ، ومن خلق للشقاء والعياذ بالله سبحانه وتعالى للشقاء يكون ﴿وَأَنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ٢٨﴾
 أي لقوم كاذبون فيما تضمنه تمنيهم من الخبر بأن ذلك مرادهم ، ويحتمل أن يكون هذا ابتداء أخبار منه تعالى
 بأن ديدن هؤلاء وهجيراتهم الكذب . وليس الكذب على الاحتمالين متوجها إلى التمني نفسه لأنه انشاء
 والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب . وقال الربيعي : لا بأس بتوجه الكذب إلى التمني لأنه يحتمل الصدق
 والكذب بنفسه . واحتج على ذلك بقوله :

مَنْ لَمْ يَكُنْ حَقًّا تَكُنْ أَحْسَنَ الْمَنَى وَإِلَّا فَقَدْ عَشْنَا بِهَا زَمْنَا رَغْدًا

لأن الحق بمعنى الصدق وهو ضد الباطل والكذب ، ولا يخفى ما فيه مع أنه لو سلم فهو مجاز أيضا . وقيل :
 الخبر الضمني هنا هو الوعد بالآيمان وعدم التكذيب . واعتراض بان الوعد كالوعد من قبيل الانشاء كما حقق
 في موضعه فلا يتوجه إليه الكذب والصدق كما لا يتوجهان إلى الانشاء . وأجيب بان ذلك أحد قولين في المسئلة ،
 ثانيهما أن الوعد والوعد من قبيل الخبر لا الانشاء ، وهذا القيل مبني عليه على أنه يحتمل أن المراد بالكذب
 المتوجه إلى الوعد عدم الوفاء به لا عدم مطابقته للواقع كما ذكره الراغب ﴿وَقَالُوا﴾ عطف على (عادوا) كما
 عليه الجمهور . واعتراضه ابن السكال بأن حق (وانهم لكاذبون) حينئذ أن يؤخر عن المعطوف أو يقدم على
 المعطوف عليه . وأجيب بأن توسيطه لأنه اعتراض مسوق لتقرير ما أفادته الشرطية من كذبهم المخصوص
 ولو آخر لا وهم أن المراد تكذيبهم في انكارهم البعث . وجوز أن يكون عطف على (إنهم لكاذبون) أو على خبر إن أو
 على (نهورا) والعائد محذوف أي قالوه ، وأن يكون استثناء فإذ كرم ما قالوا في الدنيا (إن هي) أي ما هي ﴿إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا﴾
 والضمير للحياة المذكورة بعده كما في قول المتنبي :

هو الجَدُّ حَتَّى تَفْضُلَ الْعَيْنَ أَخْتَهَا وَحَتَّى يَكُونَ الْيَوْمَ لِلْيَوْمِ سَيِّدَا

وقد نصوا على صحة عود الضمير على متأخر لفظا ورتبة في مواضع ، منها ما إذا كان خبر الضمير مفسرا
 له كما هنا . وجعله بعضهم ضمير الشأن . ولا يتأتى على مذهب الجمهور لأنهم اشتراطوا في خبره أن

يكون جملة . وخالفهم في ذلك الكوفيون فقد حكى عنهم جواز كون خبره مفردا إما مطلقا أو بشرط
 ككون المفرد عاملا عمل الفعل كاسم الفاعل نحو إنه قائم زيد بناء على أنه حينئذ يسد مسد الجملة .
 وقيل وفيه بعد: -يحتمل أن يكون الضمير المذكور عبارة عما في الذهن وهو الحياة . والمعنى ان الحياة إلا
 حياتنا التي نحن فيها . وهو المراد بقولهم : الدنيا لا القرية الزوال أو الدنيئة أو المتقدمة على الآخرة كما يقول
 المؤمنون إذ كل ذلك خلاف الظاهر لاسيما الأخير .

(وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ۚ ۲۹) أي إذا فارقتنا هذه الحياة أصلا (وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ) تمثيل
 لحسبهم للسؤال والتوبيخ أو كناية عنه عند من لم يشترط فيها إمكان الحقيقة وجوز اعتبار التجوز في المفرد
 إلا أن الأرجح عندهم اعتباره في الجملة ، وقيل : الوقوف بمعنى الاطلاع المتعدى بعلى أيضا وفي الكلام مضاف
 مقدر أي وقفوا على قضاء ربهم أو جزائه ، ولا حاجة إلى التضمين وجعله من القلب كما توهم ، وقيل : هو بمعنى
 الاطلاع من غير حاجة إلى تقدير مضاف على معنى عرفوه سبحانه وتعالى حق التعريف ولا يلزم من
 حق التعريف حق المعرفة ليقال كيف هذا وقد قيل : ما عرفناك حق معرفتك ، واستدل بعض الظاهرية
 بالآية على أن أهل القيامة يقفون بالقرب من الله تعالى في موقف الحساب ولا يخفى ما فيه .

(قَالَ) استئناف نشأ من الكلام السابق كأنه قيل : فماذا قال لهم ربهم سبحانه وتعالى إذ ذاك؟ فقيل :
 قال : الخ . وجوز أن يكون في موضع الحال أي قائلا (أَلَيْسَ هَذَا) أي البعث وما يتبعه (بِالْحَقِّ) أي
 حقا لا باطلا كما زعمتم ، وقيل : الإشارة إلى العقاب وحده وليس بشئ ، ولا دلالة في (فذوقوا) عند أرباب
 الذوق على ذلك ، والهمزة للتقرير على التكذيب (قَالُوا) استئناف كما سبق (بَلَىٰ) هو حق (وَرَبَّنَا)
 أكدوا اعترافهم باليمين اظهارا لكمال تيقنهم بحقيقته وايدانا بصدور ذلك عنهم برغبة ونشاط طمعا
 بأن ينفعهم وهيئات (قَالَ فذوقوا العذاب) الذي كفرتم به من قبل وأنكرتموه (بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ۚ ۳۰)
 أي بسبب كفركم المستمر أو ببذله أو بمقابله أو بالذي كنتم تكفرون به ، فما اما مصدرية أو موصولة
 والأول أولى ، ولعل هذا التوبيخ والتقرير - كما قيل - إنما يقع بعدما وقفوا على النار فقالوا ما قالوا إذ الظاهر أنه
 لا يبقى بعد هذا الأمر إلا العذاب، ويحتمل العكس وأمر الأمر سهل (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ)
 هم الكفار الذين حكيت أحوالهم لكن وضع الموصول موضع الضمير للإيدان بتسبب خسرتهم عما في
 حيز الصلة من التكذيب بلقاء الله تعالى والاستمرار عليه ، والمراد به لقاء ما وعد سبحانه وتعالى على ما روى
 عن ابن عباس . والحسن رضى الله تعالى عنهم ، وصرح بعضهم بتقدير المضاف أي لقاء جزاء بالله تعالى ،
 وصرح آخرون بأن لقاء الله تعالى استعارة تمثيلية عن البعث وما يتبعه (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ) أي
 الوقت المخصوص وهو يوم القيامة ، وأصل الساعة القطعة من الزمان وغلبت على الوقت المعلوم كالنجم للثريا ،
 وسمى ساعة لقلته بالنسبة لما بعده من الخلود أو بسرعة الحساب فيه على الباري عز اسمه . وفسرها بعضهم هنا
 بوقت الموت ، والغاية المذكورة للتكذيب .

وجوز أن تكون غاية للخسران لكن بالمعنى المتعارف والكلام حينئذ على حد قوله تعالى : (وان عليك

لعنتي الى يوم الدين) أى اذك مذموم مدعو عليك باللعنة الى ذلك اليوم فاذا جاء اليوم لقيت ما تنسى اللعن معه فكأنه قيل: خسر المكذبون الى قيام الساعة بانواع المحن والبلاء فاذا قامت الساعة يقعون فيما ينسون معه هذا الخسران وذلك هو الخسران المبين (بَغْتَةً) أى فجأة وبغته بالتحريك مثلها، وبغته كمنعه فجاءه أى هجم عليه من غير شعور، وانتصابها على أنها مصدر واقع موقع الحال من فاعل (جاءتهم) أى مباغته أو من مفعوله أى مبعوثين، وجوز ان تكون منصوبة على أنها مفعول مطلق لاجاءتهم على حد رجوع القهقري أو لفعل مقدر من اللفظ أو من غيره. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿قَالُوا﴾ جواب إذا ﴿يَا خَسِرْتْنَا﴾ نداء للحسرة وهى شدة الندم كأنه قيل: يا خسرتنا تعالى فهذا أو انك، قيل: وهذا التحسرو إن كان يعترهم عند الموت لكن لما كان الموت من مقدمات الآخرة جعل من جنس الساعة وسمى باسمها، ولذا قال صلى الله عليه وسلم « من مات فقد قامت قيامته » أو جعل بجى الساعة بعد الموت لسرعة كالأواقع بغير فترة، وقال أبو البقاء: التقدير يا حسرة احضرى هذا أو انك، وهو نداء مجازى ومعناه تنبيه انفسهم لتذكير أسباب الحسرة لأن الحسرة نفسها لا تطلب ولا يتأتى إقبالها وإنما المعنى على المبالغة فى ذلك حتى كأنهم ذهبوا فنادوها، ومثل ذلك نداء الويل ونحوه ولا يخفى حسنه. ﴿عَلَى مَا فَرَطْنَا﴾ أى على تفريطنا، فما مصدرية فالتفريط التقصير فيما قدر على فعله، وقال أبو عبيدة: معناه التضييع، وقال ابن بحر: معناه السبق ومنه الفارط للسابق. ومعنى فرط خلا السبق لغيره فالتضييع فيه للسلب كجلدت البعير أزلت جلده وسابته (فيها) أى الحياة الدنيا كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها أو فى الساعة كما روى عن الحسن، والمراد من التفريط فى الساعة التقصير فى مراعاة حقها والاستعداد لها بالإيمان والأعمال الصالحة. وقيل: الضمير للجنة أى على ما فرطنا فى طلبها ونسب إلى السدى ولا يخفى بعده، وقول الطبرسى: ويدل عليه ما رواه الأعمش عن أبي صالح عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال فى هذه الآية: يرى أهل النار منازلهم من الجنة فيقولون (يا خسرتنا) الخ لا يخلو عن نظر لقيام الاحتمال بعد وهو يبطل الاستدلال، وعن محمد بن جرير أن الهاء يعود إلى الصفة لدلالة الخسران عليها وهو بعيد أيضا، ومثل ذلك ما قيل: إن ما موصولة بمعنى التى، والمراد بها الأعمال والضمير عائد إليها كأنه قيل يا خسرتنا على الأعمال الصالحة التى قصرنا فيها، نعم مرجع الضمير على هذا مذكور فى كلامهم دونه على الأقوال السابقة فانه غير مذكور فيه بل ولا فى كلامه تعالى فى قص حال هؤلاء القائلين على القول الأول عند بعض فتدبر ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ﴾ فى موضع الحال من فاعل « قالوا » وهى حال مقارنة أو مقدر. والوزر فى الأصل الثقل ويقال للذنب وهو المراد هنا أى يحملون ذنوبهم وخطاياهم كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وذكر الظهور لأن المعتاد الاغلب الحمل عليها كفى - كسبت أيديكم - فان الكسب فى الأكثر بالأيدي. وفى ذلك أيضا إشارة إلى مزيد ثقل المحمول، وجعل الذنوب والآثام محمولة على الظهر من باب الاستعارة التمثيلية، والمراد بيان سوء حالهم وشدة ما يجدونه من المشقة والآلام والعقوبات العظيمة بسبب الذنوب، وقيل: حملها على الظهر حقيقة وإنها تجسم، فقد أخرج ابن جرير. وابن أبي حاتم عن السدى أنه قال: ليس من رجل ظالم يموت فيدخل قبره إلا جاءه رجل قبيح الوجه أسود اللون منتن الريح عليه ثياب

دنسة حتى يدخل معه قبره فاذا رآه قال ما أقبح وجهك؟ قال كذلك كان عملك قبيحا قال: ما أنتن ربحك؟ قال: كذلك كان عملك منتناً قال: ما أدنس ثيابك فيقول: إن عملك كان دنساً قال من أنت؟ قال: أنا عملك فيكون معه في قبره فاذا بعث يوم القيامة قال له إني كنت أحملك في الدنيا بالذات والشهوات فانت اليوم تحملني فيركب على ظهره فيسوقه حتى يدخله النار، وأخرجنا عن عمرو بن قيس قال: إن المؤمن إذا خرج من قبره استقبله عمله في أحسن شيء صورة وأطيبه ريحا فيقول له: هل تعرفني؟ فيقول: لا إلا أن الله تعالى قد طيب ربحك وحسن صورتك فيقول: كذلك كنت في الدنيا أنا عملك الصالح طالما ركبته في الدنيا فأر كبتك في اليوم وتلا (يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً) وإن كان الكافر يستقبله أقبح شيء صورة وأنتنه ريحا فيقول: هل تعرفني؟ فيقول: لا إلا أن الله تعالى قد قبح صورتك ورتن ربحك فيقول: كذلك كنت في الدنيا أنا عملك السيء طالما ركبته في الدنيا فانا اليوم أركبك وتلا (وهم يحملون) الآية.

وبعضهم يجعل كل ما ورد في هذا الباب مما ذكر تمثيلاً أيضاً، ولا مانع من الحمل على الحقيقة وأجراء الكلام على ظاهره، وقد قال كثير من أهل السنة بتجسيم الاعمال في تلك الدار وهو الذي يقتضيه ظاهر الوزن * (الاسماء ما يزرون ٣١) تذييل مقرر لما قبله وتكملة له، و(سام) تحتل - كما قيل - هنا ثلاثة أوجه، أحدها أن تكون المتعدية المتصرفة وزنها فعل بفتح العين، والمعنى الاسماء ما يزرون، وما هو صولة أو مصدرية أو نكرة، ووصوفة فاعل لها والكلام خبر، وثانيها أنها حولت إلى فعل اللازم بضم العين واشربت معنى التعجب، والمعنى ما أسوأ الذي يزرونه أو ما أسوأ وزرهم. وثالثها أنها حولت أيضاً للمبالغة في الذم فتساوى بس في المعنى والاحكام * (وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو) لما حقق سبحانه وتعالى فيما سبق أن وراء الحياة الدنيا حياة أخرى يلقون فيها من الخطوب ما يلقون بين جل شأنه حال تينك الحياتين في أنفسهما وجعله بعضهم جواباً لقولهم: (أنهى الاحياتنا الدنيا) وفيه بعد، وكيفما كان فالمراد وما أعمال الحياة الدنيا المختصة بها الاكالا لعب واللهو في عدم النفع والثبات، وبهذا التقدير خرج - كما قال غير واحد - ما فيها من الاعمال الصالحة كالعبادة وما كان لضرورة المعاش، والكلام من التشبيه البايغ ولولم يقدر مضاف، وجعلت الدنيا نفسها لعباً ولهواً مبالغة كما في قوله:

* وإنما هي اقبال وادبار * صح، واللهو واللعب - على ما في درة التنزيل - يشتركان في أنهما الاشتغال بما لا يعنى العاقل ويهمه من هوى وطرب سواء كان حراماً أو لا، ووفرق بينهما بأن اللعب ما قصد به تهجيل المسرة والاسترواح به واللهو كل ما شغل من هوى وطرب وإن لم يقصد به ذلك، وإذا أطلق اللهم فهو - على ما قيل - اجتلاب المسرة بالنساء كما في قوله:

الا زعمت بسياسة اليوم اننى كبرت وأن لا يحسن اللهم امثالى

وقال قتادة: اللهم في لغة اليمن المرأة، وقيل: اللعب طلب المسرة والفرح بما لا يحسن أن يطلب به واللهو صرف الهم بما لا يصلح أن يصرف به، وقيل: إن كل شغل أقبل عليه لزم الاعراض عن كل ما سواه لأن من لا يشغله شأن عن شأن هو الله تعالى فاذا أقبل على الباطل لزم الاعراض عن الحق فالاقبال على الباطل لعب والاعراض عن الحق لهو، وقيل: العاقل المشتغل بشيء لا بدله من ترجيحه وتقديمه على غيره فان قدمه من غير ترك الآخر فلعب وإن تركه ونسيه به فهو لهو، وقد بين صاحب الدرّة بعد أن سرد هذه الاقوال سر

تقديم اللعب على اللهو حيث جمعنا كما هنا وتأخيره عنه كما في العنكبوت بأنه لما كان هذا الكلام مسوقاً للرد على الكفرة فيما يزعمونه من إنكار الآخرة والحصر السابق وليس في اعتقادهم لجهاهم إلا ما عجل من المسرة بزخرف الدنيا الفانية قدم اللعب الدال على ذلك وتمم باللهو أو لما طلبوا الفرح بها وكان مطمح نظرهم وصرف الهم لازم وتابع له قدم ما قدم أو لما أقبلوا على الباطل في أكثر أقوالهم وأفعالهم قدم ما يدل على ذلك أو لما كان التقديم مقدماً على الترك والنسيان قدم اللعب على اللهو رعاية للترتيب الخارجى، وأما في العنكبوت فالمراد لذكر قصر مدة الحياة الدنيا بالقياس إلى الآخرة وتحقيرها بالنسبة إليها ولذا ذكر اسم الإشارة المشعر بالتحقير وعقب ذلك بقوله سبحانه وتعالى: (إن الدار الآخرة لهى الحيوان) والاشتغال باللهو بما يقصر به الزمان وهو أدخل من اللعب فيه، وأيام السرور فصار كما قال:

ولاية احدى الليالى الزهر لم تك غير شفق وفجر

وينزل على هذا الوجوه في الفرق، وتفصيله في الدرّة قاله مولانا شهاب الدين فليفهم ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ﴾ التى هى محل الحياة الأخرى ﴿خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ الكفر والمعاصى لخوص منافعها عن المضار والآلام وسلامة لذاتها عن الانصرام ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۚ﴾ ذلك حتى تتقوا ما أتم عليه من الكفر والعصيان، والفاملعطف على محذوف أى أتغفلون أو ألا تفكرون فلا تعقلون، وكان الظاهر أن يقال كما قال الطيبي - وما الدار الآخرة إلا جد وحق لمكان (وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو) إلا أنه وضع (خير للذين يتقون) ووضع ذلك إقامة للمسبب مقام السبب، وقال فى الكشف: إن فى ذلك دليلاً على أن ما عدا أعمال المتقين لعب ولهو لأنه لما جعل الدار الآخرة فى مقابلة الحياة الدنيا وحكم على الأعمال المقابل بانها لعب ولهو علم تقابل العمائم حسب تقابل الأضياء إليه أعنى الدنيا والآخرة فاذا خص الخيرية بالمتقين لزم منه أن ما عدا أعمالهم ليس من أعمال الآخرة فى شىء فهو لعب ولهو لا يعقب منفعة.

وقرأ ابن عامر (ولدار الآخرة) بالاضافة وهى من اضافة الصفة إلى الموصوف وقد جوزها الكوفيون، ومن لم يجوز ذلك تأوله بتقدير ودار النشأة الآخرة أو اجراء الصفة مجرى الاسم، وقرأ ابن كثير وغيره (يعقلون) بالياء والضمير للكفار القائلين (إن هى إلا حياتنا الدنيا)، وقيل: للمتقين والاستفهام للتنبيه والحث على التأمل ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِى يَقُولُونَ﴾ استئناف مسوق لتسليّة رسول الله ﷺ عن الحزن الذى يعتريه عليه الصلاة والسلام بما حكى عن الكفرة من الاصرار على التكذيب والمبالغة، وكلمة قد للتكثير وهو - كما قال الحلبي راداً به اعتراض أبي حيان - راجع إلى متعلقات العلم لا العلم نفسه إذ صفة القديم لا تقبل الزيادة والتكثير وإلا لزم حدوثها المستلزم لحدوث من قامت به سبحانه وتعالى، وقال السفاسى: قد تصح الكثرة باعتبار المعلومات وما فى حيز العلم هنا كثير بناء على أن الفعل المذكور دال على الاستمرار التجددى، وأنشدوا على افادتها ذلك بقول الهذلي:

قد أترك القرن مصفراً انامه كأن أبوابه مجت بفرصاد

وادعى أبو حيان ان افادتها للتكثير قول غير مشهور للنحاة وإن قال به بعضهم. وكلام سيديويه حيث قال: وتكون قد بمنزلة ربما ليس نصاً فى ذلك، وما استشهدوا به على دعواهم إنما فهم التكثير فيه من سياق الكلام

ومنه البيت فان التكثير إنما فهم فيه لأن الفخر إنما يحصل بكثرة وقوع المفتخر به . و ذكر بعض المحققين أن الحق ما قاله ابن مالك أن اطلاق سيويه أنها بمنزلة ربما يوجب التسوية بينهما في التقايل والصرف إلى الماضي والبيت دليل عايه فان الفخر يقع بترك الشجاع قرنه وقد صبغت أنوابه بدمائه في بعض الأحيان .
 وقول أبي حيان ان الفخر إنما يحصل بكثرة النخ غير مسلم على اطلاقه بل هو فيما يذكر وقوعه وأما ما يندر فيفتخر بوقوعه نادرا لأن قرن الشجاع لو غابه كثيرا لم يكن قرنا له لأن القرن بكسر القاف وسكون الراء المقوم المساوي *
 وفي القاموس القرن كفؤك في الشجاعة أو أعم ، فلفظه يقتضى بحسب دقيق النظر أنه لا يغلبه إلا قليلا وإلا لم يكن قرنا ويتناقض أول الكلام وآخره ، وادعى الطيبي أن لفظ قد للتقليل ، وقد يراد به في بعض المواضع ضده . وهو من باب استعارة أحد الضدين للآخر ، والنكته ههنا تصبير رسول الله ﷺ من أذى قومه وتكذيبهم ، يعنى من حقمك وأنت سيد أولى العزم أن لا تكثر الشكوى من أذى قومك وأن لا يعلم الله تعالى من اظهارك الشكوى إلا قليلا وأن يكون تهكما بالمكذبين وتوبيخا لهم .

ونص بعضهم على أن قد هنا للتقليل على معنى أن ما هم فيه أقل معلوماته تعالى ، وضمير (إنه) للشان وهو اسم إن وخبرها الجملة المفسرة له ، والموصول فاعل يحزنك وعائده محذوف أى الذى يقوله ، وهو ما حكى عنهم من قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) أو هو وما يعمله وغيره من هذيانهم وجملة (إنه) النخ سادة مسددة فعولى يعلمه .
 وقرأ نافع (ليحزنك) من أحزن المنقول من حزن اللازم ، وقوله سبحانه (فأنهم لا يكذبونك) تعليل لما يشعر به الكلام السابق من النهى عن الاعتداد بما قالوا بطريق التسلية بما يفيد من بلوغه صلى الله تعالى عليه وسلم فى جلالة القدر ورفعة الشان غاية ليس وراءها غاية حيث نفى تكذيبهم قاتلهم الله تعالى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم وأثبتته آياته تعالى على طريقة قوله سبحانه وتعالى : (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) أيذانا بكمال القرب واضه حلال شؤونه صلى الله تعالى عليه وسلم فى شان الله عز وجل . وفيه أيضا استعظام لجنايتهم منبئ عن عظم عقوبتهم كأنه قيل : لا تعتمد به وكله إلى الله تعالى فانهم فى تكذيبهم ذلك لا يكذبونك فى الحقيقة ﴿وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ۝ ٢٣﴾ أى ولستهم بآياته تعالى يكذبون ، فوضع المظهر موضع المضمرة تسجيلا عليهم بالرسوخ فى الظلم الذى جحدوا من فؤونه ، وقيل : إن كان المراد من الظلم مطلقه فالوضع للإشارة إلى أن ذلك دأبهم وديدنهم وأنه علة الجحود لأن التعاقب بالمشقة يفيد عملية الماخذ ، وإن أريد به الظلم المخصوص فهو عين الجحود وواقع به نحو (ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل) فيكون المبتدأ مشير إلى وجه بناء الخبر كقوله :
 ان الذى سمك السماء بنى لنا بيتا دعائه أعز وأطول

وقيل : ان ال فى (الظالمين) إن كانت موصولة واسم الفاعل بمعنى الحدوث أفاد الكلام سببية الجحد للظلم ، وإن كانت حرف تعريف واسم الفاعل بمعنى الثبوت أفاد سببية الظلم للجحد ، لا يخفى ما فيه ، والالتفات إلى الاسم الجليل لتربية المهابة واستعظاما لما قدموا عايه ، وإيراد الجحود فى مورد التكذيب الإيذان بان آياته سبحانه من الوضوح بحيث يشاهد صدقها كل أحد وأن من ينكرها فانما ينكرها بطريق الجحود وهو كالجحد نفى ما فى القلب ثباته أو اثبات ما فى القلب نفيه . والباء متعلق بيجحدون والجحد يتعدى بنفسه وبالباء فيقال جحدته حقه وبحقه وهو الذى يقتضيه ظاهر كلام الجوهري . والراغب ، وقيل . انه إنما يتعدى بنفسه والباء

ههنا لتضمينه معنى التكذيب ، وأيا ما كان فتقديم الجار والمجرور مراعاة لرؤوس الآي أو للقصر . ونقل الطبرسي عن أبي علي أن الجار متعلق بالظالمين وفيه خفاء . وما ذكر من أن الفاء لتعليل ما يشعر به الكلام هو الذي قرره بعض المحققين ، وقيل . إنها لتعليل لقوله سبحانه . (قد نعلم) الخ بناء على أن معناه لا تحزن كما يقال في مقام المنع والزجر : نعلم ما تفعل فكأنه قيل : لا تحزن مما يقولون فإن التكذيب في الحقيقة لي وأنا الحليم الصبور فتخلق باخلاقى ، ويحتمل أن يكون المعنى إنه يحزنك قولهم لأنه تكذيب لي فانت لم تحزن لنفسك بل لما هو أهم وأعظم ، ولا يخفى أن هذا خلاف المتبادر ، وقيل معنى الآية فانهم لا يكذبونك بقلوبهم ولاكنهم يحدون بالسنتهم وروى ذلك عن قتادة وغيره ويؤيده ما رواه السدي أنه التقى الاخنس ابن شريق . وأبو جهل فقال الاخنس لأبي جهل : يا أبا الحكم اخبرني عن محمد صلى الله عليه وسلم أصادق هو أم كاذب فانه ليس ههنا أحد يسمع كلامك غيري ؟ فقال أبو جهل . والله إن محمداً صلى الله عليه وسلم لصادق وما كذب محمد عليه الصلاة والسلام قط ولو يكن إذا ذهب بنوقصى باللواء والسقاية والحجابه والندوة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش فأنزل الله تعالى هذه الآية . وكذا ما أخرجه الواحدى عندهم مقاتل قال كان الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف ابن قصي بن كلاب يكذب النبي صلى الله عليه وسلم في العلانية فاذا خلا مع أهل بيته قال ما محمد صلى الله عليه وسلم من أهل الكذب ولا أحسبه الاصادقا فأنزل الله تعالى الآية ، وقيل : المعنى انهم ليس قصدهم تكذيبك لأنك عندهم موسوم بالصدق وإنما يقصدون تكذبي والجدود بآياتي ، ونسب هذا إلى الكسائي ، وأيد بما أخرجه الترمذي والحالم وصحاحه عن علي كرم الله تعالى وجهه ان أبا جهل كان يقول للنبي صلى الله عليه وسلم ما تكذبك وإنك عندنا لصادق ولاكننا نكذب ما جئنا به فنزات . وكذا أخرج الواحدى عن أبي ميسرة . واعترض الرضى هذا القول بأنه لا يجوز أن يصدقوه صلى الله عليه وسلم في نفسه ويكذبوا ما أتى به لأن من المعلوم أنه عليه الصلاة والسلام كان يشهد بصحة ما أتى به وصدقه وأنه الدين القيم والحق الذي لا يجوز العدول عنه فكيف يجوز أن يكون صادقا في خبره ويكون الذي أتى به فاسدا بل إن كان صادقا فالذى أتى به صحيح وإن كان الذي أتى به فاسدا فلا بد أن يكون كاذبا فيه ، وقال مولانا سنان . إن حاصل المعنى انهم لا يكذبونك في نفس الامر لأنهم يقولون إنك صادق ولاكن يتوهمون أنه اعترى عقلك وحاشاك نوع خلل فخييل اليك أنك نبي وليس الامر بذلك وما جئت به ليس بحق ؛ وقال الطيبي : مرادهم إنك لا تكذب لأنك الصادق الأمين ولاكن ما جئت به سحر ، ويعلم من هذا الجواب عن اعتراض الرضى فتدبر ، وقيل : معنى الآية انهم لا يكذبونك فيما وافق كتبهم وإن كذبوك في غيره ، وقيل : المعنى لا يكذبك جميعهم وإن كذبك بعضهم وهم الظالمون المذكورون في هذه الآية ، وعلى هذا لا يكون ذكر (الظالمين) من وضع المظهر موضع المضمرة ، وقيل : غير ذلك ولا يخفى ما هو الاليق بجزالة التنزيل *
وقرأ نافع . والكسائي . والاعمش عن أبي بكر (لا يكذبونك) من الا كذاب وهي قراءة على كرم الله تعالى وجهه ، ورويت أيضا عن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه ، فقال الجمهور . كلاهما بمعنى كأكثر وكثر وأنزل ونزل ؛ وقيل : معنى كذبت وجده كاذبا كأحمدته بمعنى وجدته محمودا ، ونقل أحمد بن يحيى عن الكسائي أن العرب تقول . كذبت بالثديد إذا نسبت الكذب اليه وأكذبتة إذا نسبت الكذب إلى ما جاء به دونه ، وقوله تعالى

(وَلَقَدْ كَذَّبْتَ رَسُولًا مِنْ قَبْلِكَ) تسليمة اثر تسليمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان عموم البلوى ربما يهونها بعض تهوين

وفيه ارشاد له عليه الصلاة والسلام إلى الاقتداء بمن قبله من الرسل الكرام في الصبر على الاذى وعدة ضمنية
 بمثل ما منحوه من النصر، وتصدير الكلام بالقسم لتأكيد التسلية، وتنوين (رسل) للتفخيم والتكثير، ومن متعلقة
 بكذبت، وجوز أن تتعلق بمحذوف وقع صفة لرسل، ورده أبو البقاء بان الجثة لا توصف بالزمان، وفيه منع
 ظاهر، والمعنى تالله لقد كذبت من قبل تكذيبك رسل أولو شأن خطير وعدد كثير أو كذبت رسل كانوا من
 زمان قبل زمانك ﴿فَصَبِّرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا﴾ ما مصدرية وقوله: ﴿وَأُوذُوا﴾ عطف على (كذبوا) داخل في
 حكمه، وهو مصدر كذب التكذيب، وآذى أذى وأذاه وأذية كما في القاموس وإيذاء كما أثبتته الراغب وغيره، وقول
 صاحب القاموس: ولا تقل إيذاء خطأ، والذي غره ترك الجوهرى. وغيره له، وهو وسائر أهل اللغة لا يذكرون
 المصادر القياسية لعدم الاحتياج إلى ذكرها، والمصدران هنا من المبنى للمفعول وهو ظاهر أى فصبروا على
 تكذيب قومهم لهم وإيذائهم إياهم فتأس بهم واصر على ما نالك من قوءك، والمراد بإيذائهم اما عين تكذيبهم
 أو ما يقارنه من فنون الإيذاء، واختاره الطبرسى ولم يصرح به ثقة باستانام التكذيب إياه غالباً، وفيه تأكيد
 للتسلية، وجوز العطف على (كذبت) أو على (صبروا)، وجوز أبو البقاء أن يكون هذا استثناءً ثم رجح الأول *
 وقوله سبحانه: ﴿حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا﴾ غاية للصبر، وفيه إيحاء إلى وعد النصر للصابرين، وجوز أن يكون غاية
 للإيذاء وهو مبنى على احتمال الاستئناف، والاتفات إلى نون العظمة للإشارة إلى الاعتناء بشأن النصر *
 ﴿وَلَا يَبْدِلْ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ تقرير لمضمون ما قبله من اتيان نصره سبحانه إياهم، والمراد بكلماته تعالى - كما قال
 الكلبى - وقادة الآيات التي وعد فيها نصر أنبيائه عليهم الصلاة والسلام الدالة على نصر النبي ﷺ أيضاً كقوله
 تعالى (كتب الله لأعين أنا ورسلى) وقوله عز شأنه: (انهم لهم المنصورون وان جنودنا لهم الغالبون) *
 وجوز أن يراد بها جميع كلماته سبحانه التي من جملتها الآيات المتضمنة للواعدة الكريمة ويدخل فيها المواعيد الواردة
 في حقه ﷺ دخولا أولياً، والاتفات إلى الاسم الجليل - كما قيل - الأشعار بعلة الحكم فان الألوهية من موجبات
 أن لا يغالبه سبحانه أحد في فعل من الأفعال ولا يقع منه جل شأنه خاف في قول من الأقوال، وظاهر الآية
 أن أحداً غيره تعالى لا يستطيع أن يبدل كلمات الله عز وجل بمعنى أن يفعل خلاف ما دلت عليه ويحول بين
 الله عز اسمه وبين تحقيق ذلك وأمانه تعالى لا يبدل فلا تدل عليه الآية، والذي دلت عليه النصوص أنه سبحانه
 ربما يبدل الوعيد ولا يبدل الوعد ﴿وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ ٣٤﴾ تقرير أى تقرير لما منحوا من النصر
 وتأكيد لما أشعر به الكلام من الوعد لرسول الله ﷺ أو تقرير لجميع ما ذكر من تكذيب الرسل عليهم الصلاة
 والسلام وإيذائهم ونصرهم، والنبأ كالقصاص لفظاً ومعنى *
 وفي القاموس النبأ محرقة الخبر جمعه أنباء وقيد بعضهم، وقد مرت الإشارة إليه بما له شأن، وهو عند
 الاخفش المجوز زيادة من في الإثبات وقيل المعرفة مخالفاً في ذلك لسبب ربه فاعل (جاء)، وصحح أن الفاعل
 ضمير مستتر تقديره هو أى النبأ أو البيان، والجار متعاق بمحذوف وقع حالاً منه، وقيل - واليه يشير كلام
 الرماني - إنه محذوف والجار والمجرور صفة أى واقده جاءك نبأ كائن من نبأ المرسلين، وفيه أن الفاعل لا يجوز
 (٢ - ١٨ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

حذفه هنا ، وقال أبو حيان : الذي يظهر لي أن الفاعل ضمير عائد على ما دل عليه المعنى من الجملة السابقة
أى واقد جاءك هذا الخبر من التكذيب وما يتبعه •

وقيل - وربما يشعر به كلام الكشاف - : ان من هي الفاعل ، والمراد بعض أنبيائهم ﴿ وَإِنْ كَانَ كَبْرًا ﴾ أى
شق وعظم واتى بكان على ما قيل - ليبقى الشرط على الماضى ولا ينقلب مستقبلا لأن (كان) لقوة دلالاته على
الماضى لا تقبله إن للاستقبال بخلاف سائر الأفعال ، وهو مذهب المبرد ، والنحويون يؤولون ذلك بنحو
وإن تبين وظهر أنه كبر ﴿ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ ﴾ أى الكفار عن الايمان بك وبما جئت به من القرآن المجيد
حسبما يفصح عنه قولهم فيه (أساطير الأولين) وينبئ عنه فعلهم من النأى والنهى ، ولعل التعبير بالاعراض
دون التكذيب مع أن التسلية على ما ينبئ عنه قوله تعالى (ولقد كذبت رسل من قبلك) كانت عنه لتحويل
أمر التكذيب وهو فاعل (كبر) ، وتقديم الجار والمجرور لما مر مرارا . والجملة خبر « كان » مفسرة لاسمها
الذى هو ضمير الشأن . ولا حاجة إلى تقدير قد ، وقيل : اسم كان « اعراضهم » ، و (كبر) مع فاعله المستتر
الراجع إلى الاسم خبر لها مقدم على اسمها ، والكلام استئناف مسوق لتأكيد اجاب الصبر المستفاد من
التسلية ببيان أن ذلك أمر لا يحيد عنه أصلا •

وفى بعض الآثار أن الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف أتى رسول الله ﷺ فى محضر من قريش
فقالوا : يا محمد اتنا بآية من عند الله تعالى كما كانت الأنبياء تفعل وانا نصدقك فابى الله تعالى أن ياتيهم بآية
ما اقترحوا فاعرضوا عن رسول الله ﷺ فشق ذلك عليه عليه الصلاة والسلام لما أنه كان ﷺ شديد
الحرص على إيمان قومه فكان إذا سالوه آية يود أن ينزلها الله تعالى طمعا فى إيمانهم فنزلت ﴿ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ ﴾
أى ان قدرت ونهياك ﴿ أَنْ تَبْتَغَى ﴾ أى تطلب ﴿ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ ﴾ هو السرب فيها له مخلص إلى مكان كما
فى القاموس ، وأصل معناه جحر اليربوع ، ومنه النافق . لأحد منافذه ، ويقال لها النفقة كهزة وهى التى
يكتمها . ويظهر غيرها فاذا أتى من القاصعاء ضربها برأسه فانفق ومنه أخذ النفاق ، والجار متعلق بمحذوف
وقع صفة « نفقا » والكلام على التجريد فى رأى ، وجوز تعلقه بتبغى وبمحذوف وقع حالا من ضميره
المستتر أى نفقا كائنا فى الأرض أو تبغى فى الأرض أو تبغى أنت حال كونك فى الأرض ﴿ أَوْ سَلَامًا فِي السَّمَاءِ ﴾
أى مرقة فيها أخذاً من السلامة . قال الزجاج . لأنه الذى يسلمك إلى مصعدك وهو كما قال الفراء : مذكر
واستشهدوا لتذكيره بقوله تعالى (أم لهم سلم يستمعون فيه) ثم قال : وأنشدت فى تأنيده بيتا أنسيته انتهى
قال الغضائرى . البيت الذى أنسيه الفراء بيت أوس وهو

لنا سلم فى المجد لا يرتقونها وليس لهم فى سورة المجد سلم

وأنشدوا أيضا فى تذكيره

الشعر صعب وطويل سلمه إذا ارتقى فيه الذى لا يعليه يريد أن يعربه فيه جمه

وفى « السماء » نظير ما فى الجار قبله من الاحتمالات ﴿ فَتَأْتِيَهُمْ ﴾ أى منهما ﴿ بآية ﴾ مما اقترحوه من
الآيات . والفاء فى صدر هذه الشرطية جواية وجواب الشرط فيها محذوف . ولك تقديره أتيت بصيغة الخبر

أو فافعل فعل أمر، والجمله جواب للشرط الأول، والمعنى إن شق عليك اعراضهم عن الايمان وأحببت أن تجيبهم عما سأله اقتراحا ليؤمنوا فان استطعت كذا فتأتيهم بآية فافعل، وفيه إشارة إلى مزيد حرصه صلى الله عليه وسلم على إيمان قومه وتحصيل مطلوبهم واقتراحهم مع الايمان إلى توبيخ القوم أو المعنى ان شق عليك اعراضهم فلو قدرت أن تأتي بالمحال أتيت به، والمقصود بيان أنه صلى الله عليه وسلم باغ في الحرص على إيمانهم إلى هذه الغاية، وفيه اشعار ببعدها اسلامهم عن دائرة الوجود كما لا يخفى على المتدبر، وإيثار الابتغاء على الاتخاذ ونحوه الايدان بان ما ذكر من النفق والسلم بما لا يستطيع ابتغاه فكيف باتخاذ.

وجوز أن يكون ابتغاء ذينك الأمرين أعني نفس النفوذ في الأرض والصعود إلى السماء آية، فالقضاء في فتايتهم» حينئذ تفسيره وتووين «آية» للتفخيم، والمعنى عليه فان استطعت ابتغاهما فتجعل ذلك آية لهم فعات* ورده أبو حيان بان هذا لا يظهر من ظاهر اللفظ إذ لو كان كذلك لكان التركيب فتأتيهم بذلك آية أى آية، وأيضا فإى آية في دخول سرب في الأرض وان صح أن يكون الرقى إلى السماء آية، وما ذكرناه من أن آية الآيات منهنما هو الظاهر المتبادر إلى الأذهان. ورواه ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبي حاتم. والبيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وقيل: ان المراد فتايتهم بآية من السماء وابتغاه النفق للهرب، وأيد بما أخرجه الطسقى عن نافع بن الأزرق أنه قال لابن عباس رضى الله تعالى عنهما. أخبرني عن قوله تعالى: «فان استطعت أن تبتغي نفقا في الأرض» فقال رضى الله تعالى عنه. سربا في الأرض فتذهب

هربا وفيه بعد، وخبر ابن الأزرق قد قيل فيه ما قيل (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى) أى لو شاء الله تعالى جمعهم على ما أنتم عليه من الهدى لجمعهم عليه بان يؤمنهم الايمان فيؤمنوا معكم ولاكن لم يشأ ذلك سبحانه لسوء اختيارهم حسبا عليه الله تعالى منهم في أزل الأزال، وقالت المعتزلة: المراد لو شاء سبحانه جمعهم على الهدى لفعل بان يأتيهم بآية ماجئة إليه لكنه جل شأنه لم يفعل ذلك لخروجه عن الحكمة، والحق ما عليه أهل السنة (فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٣٥) أى إذا عرفت أنه سبحانه لم يشأ هدايتهم وإيمانهم فلا تكن بالحرص الشديد على اسلامهم أو الميل إلى نزول مقترحاتهم من قوم ينسبون إلى الجهل بدقائق شؤونه تعالى، وجوز أن يراد بالجاهلين - على ما نقل عن المعتزلة - المقترحون، ويراد بالنهى منع صلى الله تعالى عليه وسلم من المساعدة على اقتراحهم، وإيرادهم بعنوان الجهل دون الكفر لتحقق مناط النهى *

وقال الجبائي: المراد لا تجزع في مواطن الصبر فيقارب حالك حال الجاهلين بان تسلك سبيلهم والأول أولى، وفي خطابه سبحانه لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الخطاب دون خطابه بما خوطب به نوح عليه السلام من قوله سبحانه له: «إني أعظك أن تكون من الجاهلين» إشارة إلى مزيد شفقتة صلى الله عليه وسلم واشتباب حرصه عليه الصلاة والسلام فافهم هذا *

(ومن باب الاشارة في الآيات) «وله ما سكن في الليل والنهار» يحتمل أن يكون الليل والنهار إشارة إلى قلب الكافر وقلب المؤمن وما سكن فيهما الكفر والايمان ومعنى كون ذلك له سبحانه أنه من آثار جلاله هو جماله، ويحتمل أن يكون إشارة إلى قلب العارف في حالتي القبض والبسط فكأنه قيل: وله ما سكن في قلوب العارفين المنقبضة والمنبسطة من آثار التجليات فلا تلتفت في الحالتين إلى سواه عز شأنه

« وهو السميع العليم » فيسمع خواطرها السيئة والحسنة ويعلم شرها وخيرها أو فيسمع أيمنها في شوقه ويعلم انسابه أو نحو ذلك •

(قل أغير الله أتخذ وليا) أى ناصرأ ومعينا « فاطر السموات والأرض » أى مبدعهما فهى ملكة سبحانه ونسبة المملوك إلى المالك نسبة الاشياء إلى الشيء « وهو يطعم ولا يطعم » فهو الغنى المطلق وغيره جل شأنه محتاج بحت وطلب المحتاج من المحتاج سفه في رأيه وضلة من عقله « قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم، نفسه لربه عز شأنه » والمراد بالامر بذلك الامر الكونى أى قل إني قيل لى : كن أول من أسلم فكنت، وذلك قبل ظهور هذه التعينات واليه الاشارة بما شاع من قوله **صلى الله عليه وسلم** « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » فأول روح ركضت في ميدان الخضوع والانقياد والمحبة روح نبينا **صلى الله عليه وسلم** وقد أسلم نفسه لمولاه بلا واسطة وكل إخوانه الانبياء عليهم الصلاة والسلام إنما أسلموا نفوسهم بواسطة عليه الصلاة والسلام، فهو **صلى الله عليه وسلم** المرسل إلى الانبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام في عالم الأرواح وكلهم أمته وهم نوابه في عالم الشهادة، ولا يتنافى ذلك أمره عليه الصلاة والسلام باتباع بعضهم في النشأة الجسمية لأن ذلك لمحض استجلاب المعتقدين بأولئك البعض على أحسن وجه « ولا تكونن من المشركين » أى وقيل لى : لا تكونن من أشرك مع الله تعالى أحد أشيء من الاشياء « وهو القاهر فوق عباده » بأفنائهم والتصرف بهم كيف شاء « وهو الحكيم » أى الذى يفعل ما يفعل فى عباده بالحكمة « الخبير » الذى يطلع على خفايا الأحوال ومراتب الاستحقاق (قل أى شىء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم) باظهار المعجزات، وأعظم من ذلك عند العارفين ظهور أنوار الله تعالى فى مرآة وجهه الشريف **صلى الله عليه وسلم** « الذين أتيناكم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » وذلك بالصفات التى وجدوها فى كتابهم لا بالنور المتلألئ على صفحات ذلك الوجه الكريم (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) باثبات وجود غيره تعالى أو كذب بآياته فآظهر صفات نفسه (إنه لا يفلح الظالمون) لاحتجاجهم بما وضعوه فى موضع ذات الله تعالى وصفاته جل وعلا « ويوم نحشرهم جميعا » وهو يوم القيامة الكبرى وعين الجمع « ثم نقول للذين أشركوا » باثبات الغير أن شركاؤكم الذين كنتم تزعمون أنهم شركاء ولهم وجود ثم لم تكن فتمتتمهم « أى » نهاية شركهم عند ظهور الأمر وبروز الكل لله الواحد القهار « إلا أن قالوا » والله ربنا ما كنا مشركين لامتناع وجود شىء شركه « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » بنفى الشرك عنهم مع رسوخ ذلك الاعتقاد فيها « وضل » أى ضاع « عنهم ما كانوا يفترون » فلم يجدوه « ومنهم من يستمع إليك » من حيث أنت (وجعلنا على قلوبهم أكنة) حسبما اقتضاه استعدادهم « أن يفقهوه » وهى ظلمات النفس الامارة « وفى آذانهم وقر » وهو وقرا الضلالة « وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها، لأن على أبصارهم غشاوة العجب والجهل » ولوترى إذ وقفوا على النار » وهى نار الحرمان (فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا) من تجليات صفاته « ونكون من المؤمنين » أى الموحدين (بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل) فى أنفسهم من الملكات الرديئة والهيئات المظلمة والصفات المهاككة « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » لرسوخ ذلك فيهم « وإنهم لكاذبون » فى الدنيا والآخرة لأن الكذب عن ملكة فيهم « ولوترى إذ وقفوا على ربهم » الآية قال بعض أهل التأويل هذا تصوير لحالهم فى الاحتجاب والبعث وإن كانوا فى عين الجمع المطلق، والوقوف على الشىء غير الوقوف معه فإن الأول لا يكون إلا كرها والثانى يكون طوعا ورغبة، فالواقف مع الله سبحانه بالترجيد لا يوقف للحساب، وإلى ذلك الاشارة بقوله تعالى « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى

يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء) ويثاب هذا بانواع النعيم في الجنان كلها. ومن وقف مع الغير بالشرك وقف على الرب تعالى وعذب بانواع العذاب لأن الشرك ظلم عظيم. ومن وقف مع الناسوت بحجة الشهوات وقف على الملائكوت وعذب بنيران الحرمان وساط عليه زبانية الهيئات المظلمة وقرن بشياطين الاهواء المردية ومن وقف مع الافعال وقف على الجبروت وعذب بنار الطمع والرجاء ورد إلى مقام الملائكوت، ومن وقف مع الصفات. وقف على الذات وعذب بنار الشوق والهجران. وليس هذا هو الوقوف على الرب لأن فيه حجاب الانية وفي الوقوف على الذات معرفة الرب الموصوف بصفات اللطف. والمشرك، ووقوف أولا على الرب فيحجب بالرد والطرده «اخسئوا فيها ولا تكلمون» ثم على الجبروت فيطرد بالسخط واللعن «ولا يكلمهم ولا ينظر اليهم يوم القيامة» ثم على الملائكوت فيزجر بالفضب واللعن «قيل ادخلوا ابواب جهنم» ثم على النار يسجرون فيعذب بانواع النيران أبدا فيكون رقفه على النار متأخرا عن وقفه على الرب تعالى معلولا له كما قال تعالى: (ثم اليها مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون) وأما الواقف مع الناسوت فيوقف للحساب على الملائكوت ثم على النار وقد ينجو لعدم السخط وقد لا ينجو لوجوده. والواقف مع الافعال لا يوقف على النار أصلا بل يحاسب ويدخل الجنة. وأما الواقف مع الصفات فهو من الذين رضى الله تعالى عنهم ورضوا عنه انتهى. فتأمل فيه «قد خسر الذين كذبوا بآيات الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة وهم القيامة الصغرى أعنى الموت. حكى عن بعض الكبار أنه قيل له: إن فلانا مات فجأة فقال: لا عجب إذ من لم يمت فجأة مرض فجأة فمات (قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها) أى فى حق تلك الساعة بترك العمل النافع وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم» تصوير الخالم «وما الحياة الدنيا» أى الحياة الحسية فان المحسوس أدنى وأقرب من المعقول «الالب وهو» لأصل له ولا حقيقة سريع الفناء والانقضاء ولدار الآخرة» أى عالم الروحانيات «خير للذين يتقون» وهم المتجردون عن ملابس الصفات البشرية والذات البدنية «قد نعلم إنه ليحزنك» لمقتضى البشرية «الذى يقولون» ما يقولون «فانهم لا يكذبونك» فى الحقيقة «ولكن الظالمين بآيات الله» التى تجلى بها «بمجدون» فهو سبحانه ينتقم منهم «ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا واذوا حتى أتاهم نصرنا فانس بهم وانتظر الغاية (ولا تبدل لكلمات الله) التى يتجلى بها لعباده فليطمئن قلبك ولا تكونن من الجاهلين الذين لا يطلعون على حكمة تفاوت الاستعدادات فتأسف على احتجاب من احتجب وكذيب من كذب. والله تعالى الهادى إلى سواء السبيل (إنما يستجيب الذين يسمعون) تقرير لما يفهمه الكلام السابق من أنهم لا يؤمنون والاستجابة بمعنى الاجابة، وكثيراً ما جرى استفعل مجرى أفعال كاستخلص بمعنى أخلص واستوقد بمعنى أوقد إلى غير ذلك. ومنه قول الغنوى:

وداع دعا يامن يجيب إلى النداء فلم يستجبه عند ذاك يجيب

ويدل على ذلك أنه قال مجيب ولم يقل: مستجيب. ومنهم من فرق بين استجاب وأجاب بأن استجاب يدل على قبول، والمراد بالسمع الفرد الكامل وهو سماع الفهم والتدبر بمعمل ما عداه فلا سماع أى إنما يجيب دعوتك إلى الايمان الذين يسمعون. ما يلقى اليهم سماع فهم وتدبر دون الموتى الذين هؤلاء منهم كقوله تعالى: «إنك لا تسمع الموتى» (والموتى) أى الكفار كما قال الحسن،

ورواه عنه غير واحد ^{دورهم} (يبعثهم الله) من قبورهم إلى المحشر، وقيل: بعثهم هدايتهم إلى الإيمان وليس بشيء (ثم إليه يرجعون ٣٦) للجزاء فحينئذ يسمعون، وأما قبل ذلك فلا سبيل إلى سماعهم لما أن على قلوبهم أكنة وفي آذانهم وقرا، وفي إطلاق الموتى على الكفار استعارة تبعية مبنية على تشبيه كفرهم وجهلهم بالموت كما قيل:

لا يعجبن الجهول بزيه فذاك ميت ثيابه كفن

وقيل: الموتى على حقيقته، والكلام تمثيل لاختصاصه تعالى بالقدرة على توفيق أو ائتك الكفار للإيمان باختصاصه سبحانه بالقدرة على بعث الموتى الذين رمت عظامهم من القبور، وفيه إشارة إلى أنه ^{عليه} لا يقدر على هدايتهم لأنها كبعث الموتى. وتعقب بأنه على هذا ليس لقوله سبحانه (ثم إليه يرجعون) كبير دخل في التمثيل إلا أن يراد أنه إشارة إلى ما يترتب على الإيمان من الآثار، وفي أعراب (الموتى) وجهان، أحدهما أنه مرفوع على الابتداء، والثاني أنه منصوب بفعل محذوف يفسره ما بعده واختاره أبو البقاء، ويفهم من كلام مجاهد أنه مرفوع بالعطف على الموصول، والجملة بعده في موضع الحال والظاهر خلافه. وقرئ (يرجعون) على البناء للفاعل من رجوع رجوعا، والمتواترة أو في بحق المقام لأنبأها عن كون مرجعهم إليه تعالى بطريق الاضطرار •

(وقالوا) أي رؤساء قريش الذين باغ بهم الجهل والضلال إلى حيث لم يقنعوا بما شاهدوه من الآيات التي تخر لهاصم الجبال ولم يعتدوا به (لولا) أي هلا (نزل) أي أنزل (عليه آية من ربه) • • • • • للجنة الإيمان (قل) يا محمد (إن الله قادر على أن ينزل آية) • • • • • من الآيات الماجئة (ولكن أكثرهم لا يعلمون ٣٧) فلا يدرون أن عدم تنزيلها مع ظهور قدرته سبحانه وتعالى عليه لما أن في تنزيلها قاعا لأساس التكليف المبني على قاعدة الاختيار أو استئصالهم بالكلية إذ ذلك من لوازم جحد الآية الماجئة •

وجوز أن لا يكونوا قد طلبوا الملجى • ولا يلزم من عدم الاعتداد بالمشاهد عليه بل يجوز أن يكونوا قد طلبوا غير الحاصل مما لا يلجى • لجاجا وعنادا، ويكون الجواب بالملجى • حينئذ من أسلوب الحكيم أو يكون جوابا بما يستلزم مطلوبهم بطريق أقوى وهو أباغ • ومن لا ابتداء الغاية • والجار والمجرور يجوز أن يكون متعلقا بنزل، وأن يكون متعلقا بمحذوف وقع صفة لآية • وما يفيد العرض لعنوان ربوبيته تعالى له عليه الصلاة والسلام من الأشعار بالعلية إنما هو بطريق التعريض بالتمك من جهتهم • والاقتصار في الجواب على بيان قدرته سبحانه وتعالى على التنزيل مع أنها ليست في حيز الإنكار لايدان بأن عدم تنزيله تعالى للآية مع قدرته عليه بحكمة بالغة يجب معرفتها وهم عنها غافلون كما ينبغي • عنه الاستدراك، وإظهار الاسم الجليل لتربية المهابة مع الأشعار بالعلية، ومفعول (يعلمون) إما مطروح بالكلية على معنى أنهم ليسوا من أهل العلم أو محذوف مدلول عليه بقريئة المقام أي لا يعلمون شيئا • وتخصيص عدم العلم بأكثرهم لما أن بعضهم واقفون على حقيقة الحال وإنما يفعلون ما يفعلون مكابرة وعنادا • وقرأ ابن كثير (ينزل) بالتخفيف، والمعنى هنا • كما قيل - واحد لأنه لم ينظر إلى التدرج وعدمه •

وقوله تعالى: (وَمَأْمَنُ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ) كلام مستأنف مسوق • كما قال الطبرسي • وغيره • إيمان كمال قدرته

عز وجل وحسن تدبيره وحكمته وشمول علمه سبحانه وتعالى فهو كالدليل على أنه تعالى قادر على الانزال وإنما لا ينزل محافظة على الحكم الباهرة ، وقيل : إنه دليل على أنه سبحانه وتعالى قادر على البعث والحشر، والاول أنسب، وزيدت (من) تنصيحا على الاستغراق . والدابة ما يدب من الحيوان، وأصله من دب يدب ديبا إذا مشى مشيا فيه تقارب خطوه، والجار والمجور متعلق بمحذوف أو مجرور أو مرفوع وقع صفة لدابة، ووصفت بذلك لزيادة التعميم كأنه قيل : وما من فرد من أفراد الدواب يستقر في قطر من أقطار الأرض وجهها أو جوفها، وكذا الوصف في قوله سبحانه: ﴿وَلَا طَائِرُ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ لزيادة التعميم أيضا أي ولا فرد من أفراد الطير يطير في ناحية من نواحي الجو بجناحيه ، وقيل : إنه لقطع مجاز السرعة فقد استعمل الطيران في ذلك كقوله :

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا

وكذا استعمل الطائر في العمل والنصيب مجازا كما في قوله تعالى: (وكل انسان أزمانه طائره في عنقه) * واحتمال التجوز مع ذلك يجعله ترشيحا للمجاز بعيد لا يلتفت اليه بدون قرينة، واختار بعض المتأخرين أن وجه الوصف تصوير تلك الهيئة الغريبة الدالة على كمال القوة والقدرة. وأورد على الوجهين السابقين أنه لو قيل: ولا طائر في السماء لكان أخصر وفي أفادة ذينك الامرين أظهر مع ما فيه من رعاية المناسبة بين القرينتين بذكر جهة العلو في احدهما وجهة السفلى في الاخرى، ورد كما قال الشهاب - بأنه لو قيل: في السماء يطير بجناحيه لم يشمل أكثر الطيور لعدم استقرارها في السماء، ثم ان قصد التصوير لا ينافي قطع المجاز إذ لا مانع من ارادتهما جميعا كما لا يخفى ، ثم لما كان المقصود من ذكر هذين الامرين الدلالة على كمال قدرته جل وعلا ببيان ما يعرفونه ويشاهدونه من هذين الجنسين وشمول قدرته وعلمه سبحانه لهما كان غيرهما غير مقصود بالبيان، فالاعتراض بأن أمثال حيتان البحر خارجة عنهما، والجواب بانها داخله في القسم الاول لأن الأرض فيه بمعنى جهة السفلى مما لا يلتفت اليه ، وقرأ ابن أبي عملة (ولا طائر) بالرفع عطف على محل الجار والمجور كأنه قيل: ومادابة ولا طائر (الأمم) أي طوائف متخالفة (أمثالكم) في أن أحوالها محفظة وأمورها معنية وهما لها مرعية جارية على سنن السداد منتظمة في سلك التقديرات الالهية والتدبيرات الربانية، وجمع الامم باعتبار الحمل على معنى الجمعية المستفاد من العموم كما اختاره غير واحد، وهو يقتضى جواز أن يقال: لا رجل قائمون، والقياس - كما قيل - لا ياباه إلا أنه لم يرد الامع الفصل . وصرح السيد السند بأن النكرة ههنا محمولة على المجموع من حيث هو مجموع، ولعل مراده أن النكرة المذكورة من حيث الاخبار عنها محمولة على المجموع لأنه مراد منها، فلا يرد أن الحكم بقوله سبحانه وتعالى: (الأمم) يابى أن يكون التنكير فيما سبق على ما أشير اليه للفردية لأن الفرد ليس بجماعة، وكذا يابى أن يكون للنوعية أيضا لأن الفرد ليس بجماعات وهو ظاهر، وأما ما قيل: إن النوع يشتمل على أصناف وكل صنف أمة أو الامة كل جماعة في زمان فيدفعه توصيف أمم (بأمثالكم) إذ الخطاب بكم لافراد نوع الانسان فالمناسب تشبيه النوع بالنوع في كونها محفوظي الاحوال لا تشبيه الصنف بالنوع أو تشبيه جماعة في وقت بالنوع ، نعم قال السكاكي في المفتاح: إن ذكر (في الأرض) مع دابة (يطير بجناحيه) مع طائر لبيان أن القصد من لفظ دابة ولفظ طائر إنما هو إلى الجنسين وإلى تقريرهما، وعليه لا اشكال في صحة الحمل لاشتمال كل من الجنسين

على أنواع كثيرة كل منها أمة كالإنسان فكأنه قيل: ما من جنس من هذين الجنسيتين إلا أمم النخ، وهذا كما يقال: ما من رجل من هذين الرجائين إلا كذا، وهراده أن لفظ (دابة. وطائر) حامل لمعنى الجنس والوحدة فليبان أن القصد من كل منهما إلى الجنس من حيث هو دون الوحدة والكثرة وصف بصفة لازمة للجنس من حيث هو أى بلا شرط شئ منهما والاستغراق المستفاد من كلمة من بالنظر إلى الجنسيتين، وبهذا يندفع القول بوجود تاويل كلام السكاكي وارجاعه إلى ما ذكره الزمخشري في هذا المقام، وعليه لا يتصور كون الوصف مفيدا لزيادة التعميم والاحاطة لأن الجنس من حيث هو أى لا بشرط شئ مفهوم واحد كما لا يخفى *

واعترض أيضاً القول بالعموم بأنه كيف يصح مع وجوب خروج المشبه به عنه . وأجيب بان القصد أولاً إلى العام والمشبه به في حكم المستثنى بقريظة التشبيه كأنه قيل: ما من واحد من أفراد هذين الجنسيتين بعمومهما سواء إلا أمم أمثالكم ، ولك أن تدعى دخول كل فرد من أفراد المخاطبين بالتزام أن له اعتبارين اعتبار أنه مشبه واعتبار أنه مشبه به فتأمل جميع ذلك ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ التفريط التقصير ، وأصله أن يتعدى بنى وقد ضمن هنا معنى أغفلنا وتركناه فمن شئ في موضع المفعول به ومن زائدة للاستغراق، ويبعد جعلها تبعية أى ما فرطنا في الكتاب بعض شئ وإن جوزوه بعضهم، والمراد من الكتاب القرآن واختاره البخاري . وجماعة فانه ذكر فيه جميع ما يحتاج اليه من أمر الدين والدنيا بل وغير ذلك إما مفصلاً وإما مجملاً، فعن الشافعي عليه الرحمة ليست تنزل بأحد في الدين نازلة الا في كتاب الله تعالى الهدى فيها .

وروى البخاري عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه قال : « لعن الله تعالى الواشيات والمتوشيات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خاق الله تعالى فقالت له امرأة في ذلك : فقال: مالي لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو في كتاب الله تعالى فقالت له : قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول قال : لئن كنت قرأته لقد وجدته أما قرأت (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) قالت : بلى قال : فانه عليه الصلاة والسلام قد نهى عنه » وقال الشافعي رحمه الله تعالى مرة بمكة: سلوني عما شئتم أخبركم عنه من كتاب الله تعالى فقيل له؟ ما تقول في المحرم يقتل الزنور: فأجاب بأنه يقتله واستدل عليه بنحو استدلال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه .

وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عنه أنه قال : انزل في هذا القرآن كل علم وبين لنا فيه كل شئ ولكن علمنا يقصر عما بين لنا في القرآن . وأخرج أبو الشيخ في كتاب العظمة عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله سبحانه وتعالى لو أغفل شيئاً لأغفل الذرة والخردلة والبعوضة » وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما : لوضاع لي عقاب بعير لو جدته في كتاب الله تعالى ، وقال المرسي : جمع القرآن علوم الأولين والآخرين بحيث لم يحط بها علماء حقيقة إلا المتكلم به ثم رسول الله ﷺ خلا ما استأثر الله تعالى به ، وقد سمعت من بعضهم والعمدة عليه أن الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي قدس الله تعالى سره وقع يوماً عن حمارة فرضت رجله فجاءوا ليحملوه فقال : امهلوني فاهلوه يسيراً ثم أذن لهم فحملوه فقيل له في ذلك فقال . راجعت كتاب الله تعالى فوجدت خبر هذه الحادثة قد ذكر في الفاتحة، وهذا أمر لا فصله عقولنا . ومثله استخراج بعضهم من الفاتحة أيضاً أسماء سلاطين آل عثمان وأحوالهم ومدة

سلطنتهم إلى ما شاء الله تعالى من الزمان؛ ولا بدع فهي أم الكتاب وتلد كل أمر عجيب، وعلى هذا الحاجة إلى القول بتخصيص الشيء بما يحتاج إليه من دلائل التوحيد والتسكايف، وقال أبو البقاء: إن شيئا هنا واقع مرفوع المصدر أى تفریطا، ولا يجوز أن يكون مفعولا به لأن (فرطنا) لا تعدى بنفسها بل بحرف الجر وقد عدت بنى إلى الكتاب فلا تعدى بحرف آخر وتبعه فى ذلك غير واحد، وجعلوا ما يفهم من القاموس من تعدى هذا الفعل بنفسه حيث قال: فرط الشيء وفرط فيه تفریطا ضيعه وقدم العجز فيه وقصر بما تفرد به فى مقابلة من هو أطول باعاً منه مع أنه يحتتمل أن تعديته المذكورة فيه ليست وضيعة بل مجازية أو بطريق التضمن الذى أشير إليه سابقا، وعلى هذا لا يبقى - كما قال أبو البقاء - فى الآية حجة لمن ظن أن الكتاب يحتوى على ذكر كل شيء، والكلام حينئذ نظير قوله تعالى: (لا يضركم كيدهم شيئا) أى ضيرا. وأورد عليه أنه ليس كما ذكر لأنه إذا تساط النفي على المصدر كان منفيا على جهة العموم ويلزمه نفي أنواع المصدر وهو يستلزم نفي جميع أفرادها وليس بشيء لأنه يريد أن المعنى حينئذ أن جميع أنواع التفریط منفية عن القرآن وهو مما لا شبهة فيه ولا يلزمه أن يذكر فيه كل شيء كما لزم على الوجه الآخر، وأيا ما كان فالجمله اعتراضية مقررة لمضمون ما قبلها فان من جملة الأشياء أنه تعالى مراد لمصالح جميع مخلوقاته على ما ينبغى، وعن الحسن .

وقتادة أن المراد بالكتاب الكتاب الذى عند الله تعالى وهو مشتمل على ما كان ويكون وهو اللوح المحفوظ، والمراد بالاعتراض حينئذ الإشارة إلى أن أحوال الأمم مستقصاة هناك غير مقصورة على هذا القدر المجمل، وعن أبي مسلم أن المراد منه الأجل أى ما من شئ إلا وقد جعلنا له أجلا هو بالغه ولا يخفى بعده .

وقرأ علقمة (ما فرطنا) بالتخفيف وهو والمشدد بمعنى . وقال أبو العباس: معنى فرطنا المخفف أخرنا كما قالوا فرط الله تعالى عنك المرض أى أزاله ﴿ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ٣٨ ﴾ الضمير للامم المذكورة فى الكريم، وصيغة جمع العقلاء لاجرائها مجراهم والتعبير عنها بالأمم، وقيل هو للامم مطلقا وتكون صيغة الجمع للتغليب أى إلى مالك أمورهم لا إلى غيره يحشرون يوم القيامة فيجاز بهم وينصف بعضهم من بعض حتى أنه سبحانه وتعالى يبلغ من عدله أن يأخذ للجها من القرناء كما جاء فى حديث صحيح رواه الشيخان *

وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن حشر الحيوانات موتها، ومراده رضى الله تعالى عنه - على ما قيل - إن قوله سبحانه وتعالى (إلى ربهم يحشرون) مجموعته مستعار على سبيل التمثيل للموت كما ورد فى الحديث « من مات فقد قامت قيامته » فلا يرد عليه أن الحشر بعث من مكان إلى آخر، وتعديته إلى تنصيب على أنه لم يرد به الموت مع أن فى الموت أيضا نقلا من الدنيا إلى الآخرة، نعم ما ذكره الجماعة أوفى بمقام تهويل الخطب وتفضيع الحال، هذا وفى رسالة المعاد لأبى على قال المعترفون بالشريعة من أهل التناسخ: إن هذه الآية دليل عليه لأنه سبحانه قال (وما من دابة) الخ، وفيه الحكيم بأن الحيوانات الغير الناطقة أمثالنا وليسوا أمثالنا بالفعل فيتعين كونهم أمثالنا بالقوة لضرورة صدق هذا الحكم وعدم الوساطة بين الفعل والقوة، وحينئذ لا بد من القول بحلول النفس الانسانية فى شيء من تلك الحيوانات وهو التناسخ المطلوب *

ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب فاسد ، ومن الناس من جعلها دليلاً على أن للحيوانات بأمرها نفوساً ناطقة كما لأفراد الإنسان ، وإليه ذهب الصوفية . وبعض الحكماء الإسلاميين . وأورد الشعراني في الجواهر والدرر لذلك أدلة غير مذكورة ، منها أنه صلى الله عليه وسلم لما جاز وتعرض كل من الأنصار لزمام ناقته قال عليه الصلاة والسلام : « دعوها فانها مأمورة » ووجه الاستدلال بذلك أنه صلى الله عليه وسلم أخبر أن الناقة مأمورة ولا يعقل الأمر إلا من له نفس ناطقة ، وإذا ثبت أن للناقة نفساً كذلك ثبت للغير إذ لا قائل بالفرق ، ومنها ما يشاهد في النحل وصنعتها أقراص الشمع والعناكب واحتياطها لصيد الذباب والنمل وادخاره لقوته على وجه لا يفسد معه ما ادخره . وأورد بعضهم دليلاً لذلك أيضاً النملة التي كلمت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله تعالى لنا عنها مما لا يهتدى إلى ما فيه إلا العالمون ، وخوف الشاة من ذئب لم تشاهد فعله قبل فان ذلك لا يكون إلا عن استدلال وهو شأن ذوى النفوس الناطقة ، وعدم افتراس الأسد المعلم مثلاً صاحبه فان ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفة الحسن وهو من شأن ذوى النفوس . وأغرب من هذا دعوى الصوفية . ونقله الشعراني عن شيخه على الخواص قدس الله تعالى سره أن الحيوانات مخاطبة مكلفة من عند الله تعالى من حيث لا يشعر المحجوبون ثم قال : ويؤيده قوله تعالى (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) حيث ذكر سبحانه وتعالى الأمة والنذير وهم من جملة الأمم .

ونقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول : جميع ما فى الأمم فينا حتى ان فيهم ابن عباس مثلى . وذكر فى الأجوبة المرضية أن فيهم أنبياء . وفى الجواهر أنه يجوز أن يكون النذير من أنفسهم وأن يكون خارجاً عنهم من جنسهم . وحكى شيخه عن بعضهم أنه قال : إن تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالأنعام فى قوله سبحانه وتعالى : (إن هم إلا كالأنعام) ليس لنقص فيها وإنما هو لبيان كمال مرتبتها فى العلم بالله تعالى حتى حارت فيه فالتشبيه فى الحقيقة واقع فى الخيرة لافى المحار فيه فلا أشد حيرة من العلماء بالله تعالى فاعلى ما يصل إليه العلماء برهبهم سبحانه وتعالى هو مبتدأ البهائم الذى لم تنتقل عنه أى عن أصله وان كانت منتقلة فى شؤونها تنتقل الشؤون الإلهية لأنها لا تثبت على حال . ولذلك كان من وصفهم الله عز وجل من هؤلاء القوم أضل سبيلاً من الأنعام لأنهم يريدون الخروج من الخيرة من طريق فكرهم ونظرهم ولا يمكن ذلك لهم والبهائم علمت ذلك ووقفت عنده ولم تطلب الخروج عنه وذلك لشدة علمها بالله تعالى اه .

ونقل الشهاب عن ابن المنير أن من ذهب إلى أن البهائم والهوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لا يعول عليهم كالجاحظ . وغيره ، وعلى كفر القائل بذلك نص كثير من الفقهاء والجزء الذى يكون يوم القيامة للحيوانات عندهم ليس جزء تكليف ، على أن بعضهم ذهب إلى أن الحيوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك . وما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لا أصل له • والمثلية فى الآية لا تدل على شيء مما ذكر . وأغرب الغريب عند أهل الظاهر أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شيء فى الوجود حياً دراكاً يفهم الخطاب ويتالم كما يتالم الحيوان وما يزيد الحيوان على الجراد إلا بالشهوة ، ويستندون فى ذلك إلى الشهود . وربما يستدلون بقوله سبحانه وتعالى : (وان من شيء إلا يسبح بحمده) ولكن لا تفقهون تسبيحهم وبنحو ذلك من الآيات والأخبار •

والذى ذهب إليه الأكثر من العلماء أن التسبيح حالى لا قالى ، ونظير ذلك * شكى إلى جملى طول

السرى * و * امتلاء الحوض وقال قطاني * وما يصدر عن بعض الجمادات من تسبيح قالى كتسبيح الحصى فى كفه الشريف صلى الله عليه وسلم . ملا انما هو عن خلق ادراك اذ ذاك ، وما يشاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير ، ولذلك لا تختلف ولا تنوع ، والنقض بالحركة الغلظية لا يرد بناء على قواعدنا . وعدم افتراس الاسد المعلم مثلاً صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك هيئة اخرى نفسانية وهى أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلذه والشخص الذى يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً عن افتراسه . وربما يقع هذا العارض عن الهام الهى مثل حب كل حيوان ولده . وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلاً الذى يعترى بعض الحيوانات .

وقد اطالوا الكلام فى هذا المقام ، وأنا لا أرى مانعاً من القول بان للحيوانات نفوساً ناطقة وهى متفاوتة الادراك حسب تفاوتها فى أفراد الانسان وهى مع ذلك كيفما كانت لا تصل فى إدراكها وتصرفها إلى غاية يصلها الانسان والشواهد على هذا كثيرة وليس فى مقابلتها قطعى يجب تأويلها الأجله . وقد صرح غير واحد إنها عارفة بربها جل شأنه ، وأما إن لها رسلاً من جنسها فلا أقول به ولا أفتى بكفر من قال به . وأما أن الجمادات حية مدركة فامروراء طور عقلى ، والله تعالى على كل شىء قدير وهو العليم الخبير ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ﴾ أى القرآن أو سائر الحجج ويدخل دخولا أولياً ، والموصول عبارة عن المعهودين فى قوله عز وجل (ومنهم من يستمع اليك) الخ أو الأعم من أولئك ، والكلام متعلق بقوله سبحانه (ما فرطنا) الخ أو بقوله جل شأنه (إنما يستجيب الذين يسمعون) والواو للاستئناف وما بعدها مبتدأ خبره ﴿ صَمٌّ وَبُكْمٌ ﴾ وجوز أن يكون هذا خبر مبتدأ محذوف أى بعضهم صم وبعضهم بكم . والجملة خبر المبتدأ والاول أولى . وهو من التشبيهه البايغ على القول الأصح فى أمثاله أى أنهم كالصم وكالبكم فلا يسمعون الآيات سماعاً تتأثر منه نفوسهم ولا يقدرون على أن ينطقوا بالحق ولذلك لا يستجيبون ويقولون فى الآيات ما يقولون . وقوله سبحانه ﴿ فِي الظُّلُمَاتِ ﴾ أى فى ظلمات الكفر وانواعه أو فى ظلمة الجمل وظلمة العناد وظلمة التقليد فى الباطل إما خبر بعد خبر للموصول على أنه واقع موقع (عمى) كما فى قوله تعالى: (صم بكم عمى) ووجه ترك العطف فيه دون ما تقدمه الإيهام إلى أنه وحده كاف فى الذم والاعراض عن الحق ، واختير العطف فيما تقدم للتلازم ، وقد يترك رعاية لنتيجة أخرى وإما متعلق بمحذوف وقع حالاً من المستكن فى الخبر كأنه قيل : ضالون خابطين أو كائنين فى الظلمات . ورجحت الحالية بأنها أبلغ إذ يفهم حينئذ أن صمهم وبكمهم مقيد بحال كونهم فى ظلمات الكفر أو الجهل وأخويه حتى لو أخرجوا منها لسمعوا ونطقوا ، وعليها لا يحتاج إلى بيان وجه ترك العطف . وجوز أبو البقاء أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى هم فى الظلمات ، وأن يكون صفة لبكم أو ظرفاً له أو اصم أو لما ينوب عنهما من الفعل ، وعن أبى على الجبائى أن المراد بالظلمات ظلمات الآخرة على الحقيقة أى أنهم كذلك يوم القيامة عقاباً لهم على كفرهم فى الدنيا . والكلام عليه متعلق بقوله تعالى (ثم إلى ربهم يحشرن) على أن الضمير اللامم على الإطلاق وفيه بعد . وقوله سبحانه : ﴿ مَنْ يَشَأْ اللَّهُ يُضِلَّهُ ﴾ تحقيق للحق وتقرير لما سبق من حالهم ببيان أنهم من أهل الطبع لا يتأتى منهم الايمان أصلاً فمن مبتدأ خبره ما بعده ومفعول يشأ محذوف أى اضلاله . ولا يجوز أن يكون من مفعولاً مقدماً له لفساد

المعنى ، والمراد من يرد سبحانه أن يخلق فيه الضلال عن الحق يخلقه فيه حسب اختياره الناشئ عن استعداده ، وجوز بعضهم أن يكون (من) في موضع نصب بفعل مقدر بعده يفسره ما بعده أى من يشق أو يعذب يشأ اضلاله ﴿ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٣٩ ﴾ عطف على ما تقدم ، والكلام فيه كالكلام فيه ، والآية دليل لأهل السنة على أن الكفر والإيمان بإرادته سبحانه وأن الإرادة لا تتخلف عن المراد . والزحشرى لما رأى تخرق عقيدته الفاسدة رام رقعتها كما هو دأبه فقال : معنى (يضلله) يخذله ولم ياطف به و (يجعله) الخ ياطف به ، وقال غيره : المراد من يشأ اضلاله يوم القيامة عن طريق الجنة يضلله ومن يشأ يجعله على الصراط الذى يساكنه المؤمنون إلى الجنة وهو كما ترى .

وكان الظاهر على ما قيل : أن يقال ومن يشأ يهده لإلأنه عدل عنه لأن هدايته تعالى وهى ارشاده إلى الهدى غير مختصة ببعض دون بعض . ولهذا قيل فى تفسير (يجعله) الخ أى يرشده إلى الهدى ويحمله عليه ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ ﴾ أمر لرسول الله ﷺ بأن يبيّنهم ويلقّمهم الحجر بما لا سبيل لهم إلى إنكاره . والتاء على ما قاله أبو البقاء ضمير الفاعل وما بعده حرف خطاب جىء به للتأكيد . وليس اسماً لأنه لو كان كذلك لكان اما مجروراً ولا جار هنا . أو مرفوعاً وليس من ضمائر الرفع . ولا مقتضى له أيضاً أو منصوباً وهو باطل لثلاثة أوجه ، الأول أن هذا الفعل قلبى بمعنى علم يتعدى إلى مفعولين كقولك : رأيت زيدا فاعل فلو جعل المذكور مفعولاً لكان ثالثاً والثانى أنه لو جعل مفعولاً لكان هو الفاعل فى المعنى . وليس المعنى على ذلك إذ ليس الغرض رأيت نفسك بل رأيت غيرك . ولذلك قلت : رأيتك زيدا وزيد غير المخاطب ولا هو بدل منه . والثالث أنه لو جعل كذلك لظهرت علامة التثنية . والجمع والتأنيث فى التاء فكنت تقول : رأيتكما وأرأيتكما وأرأيتكن وهذا مذهب البصريين . والمفعولان فى هذه الآية قيل : الأول منهما محذوف تقديره أرأيتكم إياه أو إياها أى العذاب أو الساعة الواقعين فى قوله سبحانه : ﴿ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ ﴾ أى الدينوى حسبما أتى من قبلكم ﴿ أَوْ أَتَاكُمْ السَّاعَةُ ﴾ أى هو لها كما يدل عليه ما بعد لأن الكلام من باب التنازع حيث تنازع رأى وأتى فى معمول واحد وهو (عذاب الله) والساعة فاعل الثانى وأضمر فى الأول . والثانى منهما جملة الاستفهام وهى قوله تعالى ﴿ أَغَيْرَ اللَّهِ تُدْعُونَ ﴾ والرابط لها بالمفعول الأول محذوف أى أغير الله تدعون لكشف ذلك . وقيل : لا تنازع والتقدير أرأيتكم عبادتكم الأصنام أو الأصنام التى تعبدونها هل تنفعكم ، وقيل : إن الجملة الاستفهامية سادة مسد المفعولين . وذهب الرضى تبعاً لغيره أن رأى هنا بصرية . وقيل : قلبية بمعنى عرف . وهى على القولين متعددة لواحد وأصل اللفظ الاستفهام عن العلم أو العرفان أو البصائر إلا أنه تجوز به عن معنى أخبرنى ولا يستعمل إلا فى الاستخبار عن حالة عجيبة لشيء . وفيه على ما قال الكرماني . وغيره تجوزان إطلاق الرؤية وإرادة الاخبار لأن الرؤية بأى معنى كانت سبب له . وجعل الاستفهام بمعنى الأمر بحمامع الطلب . وقول بعضهم : إن الاستفهام للتعجب لا ينافى كون ذلك بمعنى أخبرنى لما قيل أنه بالنظر إلى أصل الكلام . ونقل عن أبي حيان أن الإخفش قال : إن العرب أخرجت هذا اللفظ عن معناه بالكلية فقالوا : رأيتك وأرأيتك بحذف الهمزة الثانية إذا كان بمعنى أخبرت . وإذا كان بمعنى أبصرت لم تذف همزته ، والزمته أيضاً الخطاب على هذا المعنى

فلا تقول أبداً أرا في زيد عمرا ما صنع وتقول هذا علي معنى أظلم، وأخرجته أيضا عن موضوعه بالكناية لمعنى إما بدليل دخول الفاء بعده كقوله تعالى: (أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة) الآية. فادخلت الفاء إلا وقد خرجت لمعنى أما. والمعنى أما إذ أوينا إلى الصخرة فالأمر كذا وكذا. وقد أخرجته أيضا إلى معنى أخبرني كما قدمنا، وإذا كان بهذا المعنى فلا بد بعده من اسم المستخبر عنه وتلزم الجملة بعد الاستفهام. وقد يخرج لهذا المعنى وبعده الشرط وظرف الزمان اه ولم يوافق في جميع ذلك.

وذهب شيخ أهل الكوفة الكسائي إلى أن التاء ضمير الفاعل وأداة الخطاب اللاحقة في موضع المفعول الأول. وذهب الفراء إلى أن التاء حرف خطاب واللواحق بعده في موضع الرفع على الفاعلية وهي ضمائر نصب استعملت استعمال ضمائر الرفع. والكلام على ذلك مبسوط في محله. والمختار عند كثير من المحققين ما ذهب إليه البصريون من جعل كم هنا وكذا سائر اللواحق حرف خطاب ومتعاق الاستخبار عندهم ومحط التبيكيت قوله تعالى. (أغير الله) النخ. وقوله سبحانه: ﴿ان كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ متعلق بأر يتكم مؤكدا للتبيكيت كاشف عن كذبهم. وجواب الشرط محذوف ثقة بدلالة المذكور عليه، والتقدير - على ما قيل - ان كنتم صادقين في أن أصنامكم آلهة أو أن عبادتكم لها نافعة أو ان كنتم قوما من شأنكم الصدق فأخبروني أها غير الله تعالى تدعون ان أتاكم عذاب الله النخ فان صدقهم من موجبات اخبارهم بدعائهم غيره سبحانه.

وقيل: إن الجواب ما يدل عليه قوله تعالى: (أغير الله تدعون) أعني فادعوه على أن الضمير لغير الله، واعترض بأنه يخل بجزالة النظم الكريم كيف لا والمطلوب منهم إنما هو الاخبار بدعائهم غيره جل شأنه عند اتيان ما يأتي لانفس دعائهم إياه، وجزز آخرون كون متعلق الاستخبار محذوفا تقديره أخبروني ان أتاكم عذاب الله أو اتكم الساعة من تدعون، وجعلوا قوله سبحانه: (أغير الله) النخ استمنافا للتبيكيت على معنى أنخصون آلهتكم بالدعوة كما هو عادتكم إذا أصابكم ضرر أم تدعون الله تعالى دونها، وعايه فتقديم المفعول للتخصيص.

وبعضهم جعل تقديمه لأن الانكار متعلق به وأنكر تعلقه بالتخصيص، نعم التقديم في قوله تعالى ﴿بَلْ آيَاهُ تَدْعُونَ﴾ للتخصيص أي بل تخصونه سبحانه بالدعاء وليس لرعاية الفواصل، والتخصيص مستفاد مما بعده وهو عطف على جملة منفية تفهم من الكلام السابق كأنه قيل لا غير الله تدعون بل إياه تدعون، وجعله في الكشف عطف على (أغير الله تدعون) وأورد الزمخشري على كون (أغير الله تدعون) متعاق الاستخبار أن قوله سبحانه:

﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ أي ما تدعونه إلى كشفه، مع قوله تعالى. (أو أتكم الساعة) ياباه فان قوارع الساعة لا تكشف عن المشركين. وأجاب بأنه قد اشترط في الكشف المشيئة بقوله جل شأنه ﴿إِنْ شَاءَ﴾ وهو عز وجل لا يشاء كشف هاتيك القوارع عنهم، وخص الايراد بذلك الوجه - على ما في الكشف - لأن الشرطين فيه لما كانا متعلقين بقوله سبحانه. (أغير) النخ وكان (بل إياه) النخ عطفا عليه اضرا باعنه والمدطوف في حكم المعطوف عليه وجب أن يكونا متعلقين به أيضا. ولما كان الكشف مستعقب الدعاء مستفادا عنه وجب أن يكونا متعلقين به أيضا فجاء سؤال أن قوارع الساعة لا تكشف. وأما في الوجه الآخر فلان (أغير) النخ لما كان كلاما مستقلا لم يتعلق به الشرطان لفظا بل جاز أن يقدر أو هو الظاهر ان ساعد المعنى، وأن يقدر واحد منهما حسب استدعاء

المقام وذلك أنه سبحانه بكتهم بما كانوا عليه من اختصاصهم إياه تعالى بالدعاء عند الكرب الأثرى إلى قوله جل شانه : (ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون) فلا مانع من ذكر أمرين والتقريع على أحدهما دون الآخر لاسيما عند اختصاصه بالتقريع انتهى . وربما يقال : إن كشف القوارع الدنيوية والاخروية بدعاء المؤمن أو المشرك بل قبول الدعاء مطلقا مشروط بالمشيئة وبذلك تفيد آية (ادعوني أستجب لكم) (وإذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان) لكن انتفاء المشيئة متحقق في بعض الصور كما في قبول دعاء الكفار بكشف قوارع الساعة وما يلقونه من سوء الجزاء على كفرهم وكشف بعض الاهوال عنهم ككرب طول الوقوف حين يشفع صلى الله عليه وسلم فيشفع في الفصل بين الخلاق يومئذ ليس من باب استجابة دعائهم في شيء على أن كرب طول الوقوف الذي يفارقونه نعيم بالنسبة إلى ما يلقونه بعد وإن لم يعلموا ذلك قبل القوارع محيطه بهم في ذلك اليوم لا تفارقهم أصلا وإنما ينتقلون فيها من شديد إلى أشد ، فقول بعضهم اثر قول الزمخشري : فان قوارع الساعة لا تكشف عن المشركين الا حسن عندي أن هول القيامة يكشف أيضا ككرب الموقف إذا طال كما ورد في حديث الشفاعة العظمى إلا ان الزمخشري لم يذكره لأن المعتزلة قائلون بنفي الشفاعة وقد غفل عن هذا من اتبعه كلام خال عن التحقيق ، والمعتزلة على ما في مجمع البحار لا ينفون الشفاعة في فصل القضاء وإنما ينكرون الشفاعة لأهل الكبائر والكفار في النجاة من النار .

هذا واختلف المفسرون في جواب الشرط الأول فقيل محذوف تقديره فمن تدعون ، وقيل : وعليه أبو البقاء تقديره دعوتهم الله تعالى ، وقيل : إنه مذكور وهو رأيكم ، وقيل : ونسب للرضي هو الجملة المتضمنة الاستفهام بعده وهو كالمتمعين على بعض الاقوال ، وردد الدهاميني بان الجملة كذلك لا تقع جوابا للشرط بدون فاءه وبحث في ذلك الشهاب في حواشيه على شرح الكافية للرضي . وقال أبو حيان وتبعه غير واحد الذي أذهب إليه أن يكون الجواب محذوفا لدلالة (رأيكم) عليه تقديره ان أناكم عذاب الله تعالى فاخبروني عنه أتدعون غير الله تعالى لكشفه كما تقول . أخبرني عن زيد إن جاءك ما تصنع به فان التقدير إن جاءك فاخبرني فحذف الجواب لدلالة أخبرني عليه . ونظير ذلك أنت ظالم إن فعلت انتهى فافهم ولا تغفل . وقوله تعالى :

(وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ۝٤١) عطف على (تدعون) والنسيان مجاز عن الترك كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أي تتركون ما تشركون به تعالى من الاصنام تركا كلياً ، وقيل : يحتمل أن يكون على حقيقته فانهم لشدة الهول ينسون ذلك حقيقة ، ولا يخطر لهم ببال ولا يلزم حينئذ أن ينسى الله تعالى لأن المعتاد في الشدائد أن يلهج بذكره تعالى وينسى ما سواه سبحانه ، وقدم الكشف مع تاخره عن النسيان كتاخره عن الدعاء لظاهر كمال العناية بشانه والايذان بترتبه على الدعاء خاصة (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ) كلام مستأنف سيق لبيان أن من المشركين من لا يدعو الله تعالى عند اتيان العذاب لتأديبه في الغي والضلال ولا يتأثر بالزواجر التكوينية كما لا يتأثر بالزواجر التنزيلية ، وقيل : مسوق لتسليته صلى الله عليه وسلم ، وتصدير الجملة بالقسم لظهوره زيد الاهتمام بمضمونها ، والمفعول محذوف لأن مقتضى المقام بيان حال المرسل اليهم لا حال المرسلين ، وتزوين (أمم) للتكثير ، و(من) ابتدائية أو بمعنى في أوزائدة بناء على جواز زيادتها في الاثبات وضعف أي تالله لقد أرسلنا رسلا إلى أمم كثيرة كائنة من زمان أو في زمان قبل زمانك (فَأَخَذْنَاهُمْ) أي فكذبوا فعاقبناهم (بِالْبِئْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ)

أى البؤس والضرر *

وأخرج أبو الشيخ عن ابن جبير إنه قال : خوف الساطان وغلاء السعر . وقيل : الباساء القحط والجوع والضرر المرض ونقصان النفس والأموال وهما صيغتا تأنيث لا مذكر لهما على أفعل كاحر حمراء كما هو القياس فإنه لم يقل أضر وأباس صفة بل للتفضيل ﴿اعلمهم يتضرعون ٢٤﴾ أى لى يتدللوا فيدعوا ويتوبوا من كفرهم ﴿فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا﴾ أى فلم يتضرعوا حينئذ مع وجود المقتضى وانتفاء المانع الذى يعذرون به ، (ولولا) عند الهروى ، تكون نافية حقيقة وجعل من ذلك قوله تعالى . (فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس) والجمهور حملوه على التوبيخ والتنديد وهو يفيد الترك وعدم الوقوع ولذا ظهر الاستدراك والعطف فى قوله تعالى : ﴿ولكن قست قلوبهم﴾ وليست لولا هنا تحضيضه كما توهم لأنها تختص بالمضارع ، واختار بعضهم ما ذهب إليه الهروى . ولما كان التضرع ناشئا من لين القلب كان نفيه نفيه فكأنه قيل . فما لانت قلوبهم ولكن قست ، وقيل : كان الظاهر أن يقال . لكن يجب عليهم التضرع إلا أنه عدل إلى ما ذكر لأن قساوة القلب التى هى المانع يشعر بان عاينهم ما ذكر ، ومعنى (قست) الخ استمرت على ما هى عليه من القساوة أو ازدادت قساوة ﴿وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون ٣٤﴾ من الكفر والمعاصى فلم يخطروا ببالهم أن ما اعتراهم من الباساء والضرر ما اعتراهم إلا لأجله . والتزيين له معان ، أحدها إيجاد الشيء حسنا مزينا فى نفس الأمر كقوله تعالى . (زيننا السماء الدنيا) والثانى جعله مزينا من غير إيجاد كتزيين الماشطة العروس . والثالث جعله محبوبا للنفس مشتهى للطبع وإن لم يكن فى نفسه كذلك وهذا إما بمعنى خلق الميل فى النفس والطبع وإما بمعنى تزويقه وترويقه بالقول وما يشبهه كالوسوسة والاعواء ، وعلى هذا يبنى أمر اسناده فإنه جاء فى النظم الكريم تارة مسندا إلى الشيطان كما فى هذه الآية وتارة إليه سبحانه كما فى قوله سبحانه . (وكذلك زيننا لكل أمة عملهم) وتارة إلى البشر كقوله عز وجل . (زيننا لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم) فإن كان بالمعنى الأول فاسناده إلى الله تعالى حقيقة ، وكذا إذا كان بالمعنى الثالث بناء على المراد منه أولا ، وإن كان بالمعنى الثانى أو الثالث بناء على المراد منه ثانيا فاسناده إلى الشيطان أو البشر حقيقة ، ولا يمكن إسناد ما يكون بالاعواء والوسوسة إليه سبحانه كذلك . وجاء أيضا غير مذكور الفاعل كقوله سبحانه . (زيننا للسرفين) وحينئذ يقدر فى كل مكان ما يابق به ، وقد مر لك ما يتعلق بهذا البحث فتذكر *

﴿فلما نسوا ما ذكروا به﴾ أى تركوا مدعاهم الرسل عليهم الصلاة والسلام إليه وردوه عليهم ولم يتعظوا به كما روى عن ابن جريج ، وقيل : المراد أنهم انهمكوا فى معاصيهم ولم يتعظوا بما نالهم من الباساء والضرر فلما لم يتعظوا ﴿فتحنا عليهم أبواب كل شيء﴾ من النعم الكثيرة كالرخاء وسعة الرزق مكرابهم واستدراجهم . فقد روى أحمد . والطبرانى . والبيهقى فى شعب الإيمان من حديث عقبة بن عامر مرفوعا . إذا رأيت الله تعالى يعطى العبد فى الدنيا وهو مقيم على معاصيه فإنما هو استدراج ثم تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (فلما نسوا) الآية وما بعدها « وروى عن الحسن أنه لما سمع الآية قال . «مكر بالقوم ورب الكعبة أعطوا حاجتهم ثم أخذوا» وقيل : المراد فتحنا عليهم ذلك الزاما للحجة وإزاحة للعلة ، والظاهر أن (فتحنا) جواب لما

لأن فيها سواء قيل بحرفيتها أو اسميتها معنى الشرط •

واستشكل ذلك بأنه لا يظهر وجه سببية النسيان لفتح أبواب الخير. وأجيب بان النسيان سبب للاستدراج المتوقع على فتح أبواب الخير، وسببية شيء لآخر تستلزم سببية لما يتوقف عليه. أو يقال إن الجواب ما ذكر باعتبار ماله ومحصله وهو الزمانم الحجة ونحوه وتسميه عنه ظاهر، وقيل: إنه مسبب عنه باعتبار غايته وهو أخذهم بغتة. وقرأ أبو جعفر. وابن عامر (فتحنا) بالتحديد للتكثير ﴿حَتَّىٰ إِذَا فَرَّحُوا﴾ فرح بطر (بِمَا أُوتُوا) من النعم ولم يقوموا بحق المنعم جل شأنه ﴿أَخَذْنَاَهُمْ﴾ عاقبناهم وأنزلنا بهم العذاب ﴿بَغْتَةً﴾ أى فجأة ليكون أشد عليهم وأفظع هولاً، وهى نصب على الحالية من الفاعل أو المفعول أى مباغتين أو مباغوتين أو على المصدرية أى بغتناهم بغتة ﴿فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ أى آيسون من النجاة والرحمة كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وقال البلخي: أذلة خاضعون، وعن السدى الأبلاس تغير الوجه. ومنه سمى إبليس لأن الله تعالى نكس وجهه وغيره، وعن مجاهد هو بمعنى الأكتاب •

وفى الحواشى الشهائية للأبلاس ثلاثة معان فى اللغة. الحزن والحسرة واليأس وهى معان متقاربة. وقال الراغب. هو الحزن المعترض من شدة اليأس، ولما كان الملبس كثيراً ما يلزم السكوت وينسى ما يعنيه قيل: أبلس فلان إذا سكت وإذا انقطعت حجته، و(إذا) هى الفجائية وهى ظرف مكان كما نص عليه أبو البقاء. وعن جماعة أنها ظرف زمان، ومذهب الكوفيين أنها حرف؛ وعلى القولين الاوآين الناصب لها خبر المبتدأ أى أبلسوا فى مكان اقامتهم أو فى زمانها ﴿فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ أى آخرهم كما قال غير واحد، وهو من دبره إذا تبعه فكأنه فى دبره أى خلفه، ومنه إن من الناس من لا يأتى الصلاة إلا دبراً أى فى آخر الوقت • وقال الأصمعى: الدابر الأصل؛ ومنه قطع الله دابره أى أصله. وأياً ما كان فالمراد أنهم استؤصلوا بالعذاب ولم يبق منهم أحد، ووضع الظاهر موضع الضمير للاشعار بعملة الحكم •

﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ على ما جرى عليهم من النكال والاهلاك فإن اهلاك الكفار والعصاة من حيث أنه تخليص لاهل الأرض من شؤم عقائدهم الفاسدة وأعمالهم الخبيثة نعمة جليلة يحق أن يحمد عليها فهذا منه تعالى تعليم للعباد أن يمدوه على مثل ذلك، واختار الطبرسى أنه حمد منه عز اسمه لنفسه على ذلك الفعل ﴿قُلْ﴾ يا محمد على سبيل التثبيت والالزام أيضاً ﴿أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ﴾ أى أصمكم وأعمىكم فآخذهما مجاز عما ذكر لأنه لازم له، والاستدلال بالآية على بقاء العرض زمانين محل نظر • ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ﴾ بان غطى عايتها بما لا يبقى لكم معه عقل وفهم أصلاً. وقيل: يجوز أن يكون الختم عطفاً تفسيرياً لاخذ فان البصر والسمع طريقان للقلب منهما يرد ما يرد من المدركات فاخذهما سد ابابه بالكلية وهو السر فى تقديم أخذهما على الختم عليها. واعتراض بان من المدركات ما لا يتوقف على السمع والبصر، ولهذا قال غير واحد بوجوب الايمان بالله تعالى على من ولد أعمى أصم وبلغ سن التكليف، وقيل: فى التقديم لانه من باب تقديم ما يتعاق بالظاهر على ما يتعلق بالباطن. ووجه تقديم السمع وافراده قد تقدمت الإشارة إليه ﴿مَنْ لَّهِ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ﴾ أى بذلك على أن الضمير مستعار لاسم الإشارة المفرد لأنه الذى

كثير في الاستعمال التعبير به عن أشياء عدة وأما الضمير المفرد فقد قيل فيه ذلك . ونقل عن الزجاج أن الضمير راجع إلى المأخوذ والمختوم عليه في ضمن ما مر أي المسلوب منكم أو راجع إلى السمع وما بعده داخل معه في القصد ولا يخفى بعده •

وجوز أن يكون راجعاً إلى أحد هذه المذكورات، و(من) مبتدأ و(إله) خبره و(غير) صفة للخبر (ويأتيكم) صفة أخرى، والجملة - كما قال غير واحد - متعلقة بالرؤية ومناط الاستخبار أي أخبروني إن سلب الله تعالى مشاعركم من إله غيره سبحانه يأتيكم به وترك كفاف الخطاب هنا قيل : لأن التخويف فيه أخف مما تقدم وما يأتيه وقيل : اكتفاء بالسابق واللاحق لتوسط هذا الخطاب بينهما ، وقيل : لما كان هذا العذاب مما لا يبقى القرم معه أهلاً للخطاب حذفت كافه إيماء لذلك ورعاية لمناسبة خفية ﴿ انظر كيف نصرف الآيات ﴾ أي نكرها على أنحاء مختلفة، ومنه تصريف الرياح - والمراد من الآيات - على ما روى عن الكلبى - الآيات القرآنية وهل هي على الإطلاق أو ما ذكر من أول السورة إلى هنا أو ما ذكر قبل هذا أقوال أقربها عندى الأقرب وفيها الدال على وجود الصانع وتوحيده وما فيه الترغيب والترهيب والتنبية والتذكير - وهذا تعجيب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : لمن يصلح للخطاب من عدم تأثرهم بما مر من الآيات الباهرات * ﴿ ثُمَّ هُمْ يَصْذَفُونَ ۖ ﴾ أي يعرضون عن ذلك: وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انشد لهذا المعنى قول أبي سفيان بن الحرث :

عجبت لحكم الله فينا وقد بدا له صدفنا عن كل حق منزل

وذكر بعضهم أنه يقال: صدف عن الشيء صدوفاً إذا مال عنه. وأصله من الصدف الحانب والناحية ومثله الصدفة وتطلق على كل بناء مرتفع . وجاء في الخبر أنه صلى الله عليه وسلم مر بصدف مائل فأسرع * والجملة عطف على «نصرف» داخل معه في حكمه وهو العمدة في التعجيب . و(ثم) للاستبعاد أي انهم بعد ذلك التصريف الموجب للاقبال والايان يدبرون ويكفرون ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ ﴾ تبكيت آخر لهم بالجائهم إلى الاعتراف باختصاص العذاب بهم ﴿ إِنْ أَنَا كُمْ عَذَابُ اللَّهِ ﴾ أي العاجل الخاص بكم كما أتى أضرابكم من الأوم قبلكم ﴿ بَغْتَةً ﴾ أي فجأة من غير ظهور اشارة وشعور. ولتضمنها بهذا الاعتبار ما في الخفية من عدم الشعور صح مقابلتها بقوله سبحانه : ﴿ أَوْ جَهْرَةً ﴾ وبدأ بها لأنها أردع من الجهرة . وإنما لم يقل: خفية لأن الاخفاء لا يناسب شأنه تعالى •

وزعم بعضهم أن البغته استعارة للخفية بقرينة مقابلتها بالجهرة وانها مكنية من غير تخيلية . ولا يخفى أنه على ما فيه تعسف لاحاجة اليه فان المقابلة بين الشيء والقريب من مقابله كثيرة في الفصيح . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «بشروا ولا تنفروا» . وعن الحسن أن البغته أن يأتيهم ليلاً . والجهرة أن يأتيهم نهاراً . وقرئ (بغته أو جهرة) بفتح الغين والهاء على أنهما مصدران كالغلبة أي اتيانا بغته أو اتيانا جهرة . وفي المحتسب لابن جنى أن مذهب أصحابنا في كل حرف حلق ساكن بعد فتح لا يحرك الا على أنه لغة فيه كالنهر والنهر والشعر والشعر

والحلب والحلب والطرْد والطرْد . ومذهب الكوفيين أنه يجوز تحريك الثماني لكونه حرفا حاقيا قياسا مطردا كالبحر والبحر، وما أرى الحق الاممهم . وكذا سمعت من عامه عقيل . وسمعت الشجرى يقول : أنا محموم بفتح الحاء . وليس في كلام العرب مفعول بفتح الفاء . وقالوا: اللحم يريد اللحم . وسمعته يقول تغدوا بمعنى تغدوا . وليس في كلامهم مفعول بفتح الفاء وقالوا: سار نحوه بفتح الحاء ولو كانت الحركة أصلية ما صححت اللام أصلا اهـ . وهى - كما قال الشهاب - فائدة ينبغى حفظها . وقرئ (بغته وجهرة) بالواو الواصلة * .

(هَلْ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ ٤٧) أى الا اتم . ووضع الظاهر موضع ضميرهم تسجيلا عليهم بالظلم وايدانا بأن مناط اهلاكم ظلهم ووضع الكافر موضع الايمان والاعراض موضع الاقبال . وهذا - كما قال الجماعة - متعلق الاستخبار، والاستفهام للتقرير أى قل تقريراً لهم باختصاص الهلاك بهم أخبرونى ان انا كم عذابه جل شأنه حسبما تستحقونه هل يهلك بذلك العذاب الا اتم أى هل يهلك غيركم ممن لا يستحقه ، وقيل: المراد بالقوم الظالمين الجنس وهم داخلون فيه دخولا اوليا . واعترض بأنه يأباه تخصيص الايمان بهم ، وقيل: الاستفهام بمعنى النفي لأن الاستثناء مفرغ والأصل فيه النفي، ومتعلق الاستخبار حيثئذ محذوف كأنه قيل : أخبرونى ان انا كم عذابه عز وجل بغته أو جهره ماذا يكون الحال . ثم قيل: بياناً لذلك ما يهلك الا القوم الظالمون أى ما يهلك بذلك العذاب الخاص بكم الا اتم .

وقيد الطبرسى وغيره الهلاك بهلاك التعذيب والسخط توجيها للحصر إذ قد يهلك غير الظالم لكن ذلك رحمة منه تعالى به ليجزيه الجزاء الاوفى على ابتلائه، ولعله اشتغال بما لا يعنى . وقرئ (يهلك) بفتح الياء * .

(وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ) إلى الامم (الْمُبَشِّرِينَ) من أطاع منهم بالثواب (وَمُنذِرِينَ) من عصى منهم بالعذاب، واقتصر بعضهم على الجنة والنار لانهما أعظم ما يبشر به وينذر به، والمتعاطفان منصوبان على أنهما حالان مقدرتان مفيدتان للتلميل . وصيغة المضارع للايدان بأن ذلك أمر مستمر جرت عليه العادة الالهية، والآية مرتبطة بقوله سبحانه: (وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه) أى ما نرسل المرسلين الا لاجل أن يبشروا قومهم بالثواب على الطاعة وينذروهم بالعذاب على المعصية ولم نرسلهم ليقترح عليهم ويسخر بهم (فَمَنْ آمَنَ)

بما يجب الايمان به (وَأَصْلَحَ) ما يجب اصلاحه والايمان به على وفق الشريعة، والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها ومن موصولة ولشبهه الموصول بالشرط دخلت الفاء في قوله سبحانه: (فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ) من العذاب

الذى أندر الرسل به (وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٤٨) لفوات الثواب الذى بشروا به، وقد تقدم الكلام فى هذه الآية غير مرة، وجمع الضمائر الثلاثة الراجعة إلى من باعتبار معناها كما أن أفراد الضميرين السابقين باعتبار لفظها * .

(وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا) أى التى بلغتها الرسل عليهم الصلاة والسلام عند التبشير والانذار، وقيل: المراد بها

نبينا ﷺ ومعجزاته، والأول هو الظاهر، والموصول مبتدأ وقوله تعالى: (يَسْأَلُ الْعَذَابُ) خبره والجملة عطف على (من آمن) الخ . والمراد بالعذاب الذى أنذروه عاجلا أو آجلا أو حقيقة العذاب وجنسه المنتظم لذلك انتظاما اوليا، وفى جملة ما سأل إيدان بتنزيله منزلة الحى الفاعل لما يريد فقيه استعارة مكنية على ما قيل * . وجوز الطيبي أن يكون فى المس استعارة تبعية من غير استعارة فى العذاب، والظاهر أن ما ذكر مبنى على أن

المس من خواص الاحياء. وفي البحر أنه يشعر بالاختيار، ومنع ذلك بعضهم، وادعى عصام الملة أنه أشير بالمس إلى أن العذاب لا يأخذهم بحيث يعدمهم حتى يتخلصوا بالهلاك وله وجه (بما كانوا يفسقون ٤٩) أي بسبب فسقهم. نعم أخرج ابن جرير عن ابن زيد أن كل فسق في القرآن معناه الكذب، وعلله في حيز المنع وخروجهم المستمر عن حظيرة الايمان والطاعة، وقد يقال: الفاسق لمن خرج عن التزام بعض الاحكام لكنه غير مناسب ههنا.

(قل) أيها الرسول البشير النذير للكفرة الذين يقترحون عليك ما يقترحون:

(لَأَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ) أي مقدوراته جمع خزينة أو خزانة وهي في الاصل ما يحفظ فيه الاشياء النفيسة تجوز فيها ذكرها، وعلى ذلك الجبائي وغيره، ولم يقل: لا أقدر على ما يقدر عليه الله قيل: لأنه أبلغ لدلالته على أنه لقوة قدرته كأن مقدوراته مخزونة حاضرة عنده، وقيل: إن الخزائن مجاز عن المرزوقات من اطلاق المحل على الحال أو اللازم على الملزوم، وقيل: الكلام على حذف مضاف أي خزائن رزق الله تعالى أو مقدوراته، والمعنى لا ادعى أن هاتيك الخزائن مفوضة إلى اتصرف فيها كيفما أشاء استقلالاً أو استدعاءً حتى تقترحوا على تنزل الآيات أو انزال العذاب أو قلب الجبال ذهباً أو غير ذلك مما لا يابق بشأنه.

(وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ) عطف على محل (عندي خزائن الله) فهو مقول (أقول) أيضاً، ونظر فيه الحلبي من حيث أنه يؤدي إلى أن يصير التقدير ولا أقول لكم لا أعلم الغيب وليس بصحيح. وأجيب بأن التقدير ولا أقول لكم أعلم الغيب باضمار القول بين لا وأعلم لا بين الواو (ولا)، وقيل: لاني - لا أعلم - زبدة وكدة للنفى. وقال أبو حيان: الظاهر أنه عطف على (لا أقول) لا معمول له فهو أمران يخبر عن نفسه بهذه الجمل فهي معموله للامر الذي هو (قل)، وتعقب بأنه لا فائدة في الاخبار بانى لا أعلم الغيب وإنما الفائدة في الاخبار بانى لا أقول ذلك ليكون نفياً لادعاء الامرين اللذين هما من خواص الالهية ليكون المعنى انى لا ادعى الالهية.

(وَلَأَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ) ولا ادعى الملكية، ويكون تكرير (لا أقول) إشارة إلى هذا المعنى. وقال بعض المحققين: أن مفهومى (عندي خزائن الله. وإنى ملك) لما كان حالهما معلوماً عند الناس لم يكن حاجة إلى نفيرهما وإنما الحاجة إلى نفى ادعائهما تبريراً عن دعوى الباطل، ومفهوم انى لا أعلم الغيب لما لم يكن معلوماً احتيج هنا إلى نفية فدعوى أنه لا فائدة في الاخبار بذلك منظور فيها. والذي اختاره مولانا شيخ الاسلام القول الأول وأن المعنى ولا ادعى أيضاً أنى أعلم الغيب من أفعاله عز وجل حتى تسألوني عن وقت الساعة أو وقت انزال العذاب أو نحوهما. وخص ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الغيب بعاقبة ما يصيرون اليه أى لا ادعى ذلك ولا ادعى الملكية حتى تكلفوني من الافاعيل الخارقة للعادات، الا يطيقه البشر من الرقى في السماء. ونحوه أو تعدوا عدم اتصافى بصفاتهم قادحا في أمرى كما ينبيء عنه قولهم: (ما لهذا الرسول) يأكل الطعام ويمشي في الاسواق وليس في الآية على هذا دليل على تفضيل الملائكة على الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيما هو محل النزاع كما زعم الجبائي لأنها إنما وردت رداً على الكفار في قولهم: (ما لهذا الرسول) الخ وتكليفهم له عليهم الصلاة والسلام بنحو الرقى في السماء. ونحن لا ندعى تميز الانبياء على الملائكة عليهم الصلاة والسلام في عدم الاكل مثلاً والقدرة على الافاعيل الخارقة كالرقى ونحوه ولا مساواتهم لهم في ذلك بل كون الملائكة متميزين عليهم عليهم الصلاة

والسلام في ذلك مما أجمع عليه الموافق والمخالف ولا يوجب ذلك اتفاقا على أن الملائكة أفضل منهم بالمعنى المتنازع فيه والالكان كثير من الحيوانات أفضل من الانسان ولا يدعى ذلك الاجداد •
وهذا الجواب أظهر مما نقل عن القاضي زكريا من أن هذا القول منه صلى الله عليه وسلم من باب التواضع واظهار العبودية نظير قوله عليه الصلاة والسلام: « لا تنضلوني على ابن متي » في رأى بل هو ليس بشيء كما لا يخفى . وقيل : إن الأفضلية مبنية على زعم المخاطبين وهو من ضيق العطن ، وقيل : حيث كان معنى الآية لا ادعى الألوهية ولا الملكية لا يكون فيها ترقى من الأدنى إلى الأعلى بل هي حينئذ ظاهرة في التمدل ، وبذلك تهدم قاعدة استدلال الزمخشري في قوله تعالى : (ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) على تفضيل الملك على البشر إذ لا يتصور الترقى من الألوهية إلى ما هو أعلا منها إذ لا أعلا ليرقى اليه . وتعقب بأنه لا يهدم لها مع اعادة (لا أقول) الذي جعله أمرا مستقلا كالاضراب إذ المعنى لا ادعى الألوهية بل ولا الملكية ، ولذا كرر لا أقول •

وقال بعضهم في التفرقة بين المقامين : إن مقام نفي الاستنكاف ينبغي فيه أن يكون المتأخر أعلا لئلا يلغو ذكره ، ومقام نفي الادعاء بالعكس فان من لا يتجاسر على دعوى الملكية أولى أن لا يتجاسر على دعوى الألوهية الأشد استبعاداً ، نعم في كون المراد من الأول نفي دعوى الألوهية والتبري منها نظر وإلا لقليل لا أقول لكم إني اله كما قيل (ولا أقول لكم إني ملك) وأيضا في الكناية عن الألوهية بعندى خزائن الله ما لا يخفى من البشاعة ، وإضافة الخزائن اليه تعالى منافية لها . ودفع المناقاة بأن دعوى الألوهية ليس دعوى أن يكون هو الله تعالى بل أن يكون شريكاً له عز اسمه في الألوهية فيه نظر لأن إضافة الخزائن اليه تعالى اختصاصية فتنافى الشركة اللهم إلا أن يكون خزائن مثل خزائن أو تنسب اليه وهو كما ترى . ومن هنا قال شيخ الاسلام : إن جعل ذلك تبرياً عن دعوى الألوهية مما لا وجه له قطعاً •

(ان أتبع إلا ما يوحى إلي) أي ما أفعل إلا اتباع ما يوحى الي من غير أن يكون لي مدخل ما في الوحي أو في الموحى بطريق الاستدعاء أو بوجه آخر من الوجوه أصلاً . وحاصله اني عبد يمثل أمر مولاه ويتبع ما أوحاه ولا ادعى شيئاً من تلك الأشياء حتى تقترحوا على ما هو من آثارها وأحكامها وتجعلوا عدم اجابتي الى ذلك دليلاً على عدم صحة ما ادعاه من الرسالة . ولا يخفى ان هذا أبغ من إني نبي أو رسول ولذا عدل اليه • ولا دلالة فيه لنفاة القياس ولا لمانع جواز اجتهاده عليه الصلاة والسلام كما لا يخفى . وذهب البعض الى أن المقصود من هذا الرد على الكفرة كانه قيل : إن هذه دعوى وليست بما يستبعد إنما المستبعد ادعاء البشر الألوهية أو الملكية ولست ادعيهما . وقد علمت اتفاقاً ما في دعوى أن المقصود بما تقدم نفي ادعاء الألوهية والملكية (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ) أي الضال والمهتدي على الاطلاق كما قال غير واحد • والاستفهام انكاري ، والمراد انكار استواء من لا يعلم ما ذكر من الحقائق ومن يعلمها مع الاشعار بكال ظهورها والتنفير عن الضلال والترغيب في الاهتداء ، وتكرير الأمر لتثبيت التبييت وتأكيد الالتزام (أفلا تتفكرون • ٥٠) عطف على مقدر يقتضيه المقام أي ألا تسمعون هذا الكلام الحق فلا تفكرون فيه أو أنتموه عونه فلا تفكرون . والاستفهام للتقرير والتوبيخ . والكلام داخل تحت الأمر . ومناط التوبيخ عدم الأمرين على الأول

وعدم التفكير مع تحقق ما يوجبه على الثاني *

وذكر بعضهم أن في (الأعمى والبصير) ثلاث احتمالات إما أن يكونا مثالا للضال والمهتدى أو مثالا للجاهل والعالم أو مثالا لمدعى المستحيل كالألوهية والملكية . ومدعى المستقيم كالنبوة . وإن المعنى لا يستوى هذان الصنفان أفلا تتفكرون في ذلك فتهتمدوا أي فتميزوا بين ادعاء الحق والباطل أو فتهلموا إن اتباع الوحي مما لا يحصى عنه . والجملة تذييل لما مضى إمامنا أول السورة إلى هنا أو لقوله سبحانه «ان اتبع» الخ أو لقوله عز شأنه (لا أقول) . ورجح في الكشف الأول ثم الثاني . ولا يخفى بعد هذا الترجيح . واعترض القول بأحالة الملكية بانها من الممكنات لأن الجواهر متماثلة والمعاني القائمة ببعضها يجوز أن تقوم بكلها *

وأجيب بعد تسليم ما فيه أن البشر حال كونه بشرا محال أن يكون ملكا لهمازهما بالعوارض المتنافية . بلا خلاف . واقدم آدم عليه الصلاة والسلام بعد سماع «ما نزلنا بكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين» على الأكل ليس طمعا في الملكية حال البشرية على أنه يجوز أن يقال : إنه لم يطمع في الملكية أصلا وإنما طمع في الخلود فكل (وأنذر) أي تظ وخوف يا محمد (به) أي بما يوحى أو بالقرآن كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . والزجاج ، وقيل : أي بالله تعالى . وروى ذلك عن الضحاك . وهذا أمر منه سبحانه وتعالى لنبيه ﷺ بعد ما حكي سبحانه وتعالى له أن من الكفرة من لا يتعظ ولا يتأثر قد التحق بالأموات وانتظم في سلك الجمادات فما ينجع فيه دواء الإنذار ولا يفيد العظة والتذكير إذ ينذر من يتوقع في الجملة منهم الانتفاع ويرجى منهم القبول والسماع وهم المشركون اليهم بقوله سبحانه : (الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ) فالمراد من الموصول المجوزون للحشر على الوجه الآتي سواء كانوا جازمين بأصله كاهل الكتاب وبعض المشركين المعترفين بالبعث المترددين في شفاعته آباؤهم الأنبياء كالأولين أو في شفاعته الأصنام كآخرين أو المترددين فيهما معا كبعض الكفرة الذين يعلم من حالهم أنهم إذا سمعوا بحديثه يخافون أن يكون حقا ، وأما المنكرون للحشر رأسا . والقائلون به القاطعون بشفاعة آباؤهم أو بشفاعة الأصنام فهم خارجون عن أمر بانذارهم كذا قال شيخ الإسلام .

وروى عن ابن عباس . والحسن رضي الله تعالى عنهم أن المراد بالموصول المؤمنون . وارتضاه غير واحد إلا أنهم قيدوا بالمفترطين لأنه المناسب للإنذار ورجاء التقوى . وتعقبه الشيخ بأنه مما لا يساعده السياق ولا السياق بل فيه ما يقضى بعدم صحته وبينه بما سيذكر قريبا إن شاء الله تعالى ، وقيل : المراد المؤمنون والكافرون . وعلمه الإمام الرازي بأنه لا عاقل إلا وهو يخاف الحشر سواء قطع بمحصله أو كان شاكا فيه لأنه بالاتفاق غير معلوم البطلان بالضرورة فكان هذا الخوف قائما في حق الكل وبأنه عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا إلى الكل فكان مأمورا بالتبليغ اليه ولا يخفى ما فيه ، والمفعول الثاني للإنذار إما العذاب الآخروي المدلول عليه بما في حيز الصلاة ، وإما مطلق العذاب الذي ورد به الوعيد . والتعرض لعنوان الربوبية بتحقيق المخافة إما باعتبار أن التربية المفهومة منها مقتضية خلاف ما خافوا لأجله الحشر . وإما باعتبار أنها منبئة عن المالكية المطلقة والتصرف الكلي كما قيل . والمراد من الحشر إليه سبحانه الحشر إلى المكان الذي جعله عز وجل محلا لاجتماعهم وللقضاء عليهم فلا تصلح الآية دليلا للجسمة *

وقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ في حيز النصب على الحالية من ضمير «يحشروا» والعامل فيه فعله. ونقل الامام عن الزجاج أنه حال من ضمير «يخافون» والاول اولى. و«من دونه» متعلق بمحذوف وقع حالا من اسم ليس لأنه في الأصل صفة له فلما قدم عليه انصب على الحالية، والحال الأولى لاخراج الحشر الذي لم يقيد بها عن حيز الخوف وتحقيق أن ما نيط به الخوف تلك الحالة لا الحشر كيفما كان ضرورة أن المعترفين به الجازمين بنصرة غيره تعالى بمنزلة المنكرين له في عدم الخوف الذي يدور عليه أمر الانذار والحال الثانية لتحقيق مدار خوفهم وهو فقدان ما عاقوا به رجاءهم وذلك إنما هو غيره سبحانه كما في قوله جل شأنه: (ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض وأيس له من دونه أولياء) وليست لاخراج الولي الذي لم يقيد بها عن حيز الانتفاء لاستازامه ثبوت ولايته تعالى لهم كما في قوله سبحانه: (وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير) وذلك فاسد. والمعنى أنذر به الذين يخافون حشرهم غير منصورين من جهة أنصارهم بزعمهم قاله شيخ الاسلام، ثم قال: ومن هذا اتضح أن لا سبيل إلى كون المراد بالخائفين المفرطين من المؤمنين إذ ليس لهم ولي ولا شفيع سواه عز وجل ليخافوا الحشر بدون نصرته وإنما الذي يخافونه الحشر بدون نصرته سبحانه انتهى. وهو تحقيق لم أره لغيره ويصغر لديه ما في التفسير الكبير، ولعل ما روى عن ابن عباس. والحسن رضى الله تعالى عنهم لم يثبت عنهما فتدبر.

﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ٥١﴾ أى لكي يخافوا في الدنيا وينتروا عن الكفر والمعاصي كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وهو على هذا تعليل للأمر بالانذار، وجوز أن يكون حالا عن ضمير الأمر أى أنذرهم راجيا تقواهم أو من الموصول أى أنذرهم مرجوا منهم التقوى ﴿وَلَا تَطْرُدُ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾ لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالانذار المذكورين لعلمهم بانتظامهم في سلك المتقين فهم غاية الصلاة والسلام عن كون ذلك بحيث يؤدي إلى طردهم، ويفهم من بعض الروايات أن الآيتين نزاتا معا ولا يفهم ذلك من البعض الآخر، فقد أخرج أحمد والطبراني وغيرهما عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال: «مر الملاء من قريش على النبي ﷺ وعنده صهيب. وعمار. وبلال. وخباب. ونحوهم من ضعفاء المسلمين فقالوا: يا محمد رضيت بهؤلاء من قومك أهؤلاء من الله تعالى عليهم من بيننا ونحن نكون تبعاً لهؤلاء لا طردهم عنك فاعلك إن طردتهم أن تتبعك فانزل الله تعالى فيهم القران (وانذر به الذين) الى قوله سبحانه: (وهو أعلم بالظالمين)» وأخرج ابن جرير. وأبو الشيخ. والبيهقي في الدلائل. وغيرهم عن خباب رضى الله تعالى عنه قال: جاء الأقرع بن حابس التميمي. وعيينة بن حصن الفزاري فوجدا النبي ﷺ قاعداً مع بلال. وصهيب. وعمار. وخباب في أناس ضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حوله حقرهم فاتوه فخلوا به فقالوا: نحب أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا العرب له فضلنا فان وفود العرب تأتيك فنستحي أن ترانا قعوداً مع هؤلاء الأعباء فاذا نحن جئناك فاقهم عنا فاذا نحن فرغنا فاقعد معهم ان شئت قال: نعم قالوا: فاكتب لنا عليك بذلك كتاباً فدعا بالصحيفة ودعا علياً كرم الله تعالى وجهه ليكتب ونحن قعود في ناحية إذ نزل جبريل بهذه الآية (ولا تطرد الذين) الخ ثم دعانا فاتيناه وهو يقول: «سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة» فكنا نقعد معه فاذا أراد أن يقوم قام وتركنا فانزل الله تعالى (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم) الخ

فكان رسول الله ﷺ يقعد معنا بعد فاذا بانغ الساعة التي يقوم فيها قمتنا وتركناه حتى يقوم ، وأخرج ابن المنذر وغيره عن عكرمة قال: مشى عتبة وشيبة ابنا ربيعة وقرظة بن عبد عمرو بن نوفل . والحريث بن عامر بن نوفل ومطعم بن عدي في أشراف الكفار من عبد مناف إلى أبي طالب فقالوا: لو أن ابن أخيك طرد عنا هؤلاء الأعداء والخلفاء كان أعظم له في صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى لاتباعنا إياه وتصديقه فذكر ذلك أبو طالب للنبي ﷺ فقال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه : لو فعلت يا رسول الله حتى ننظر ما يريدون بقولهم : وما يصيرون اليه من أمرهم فانزل الله سبحانه (وأنذر به) إلى قوله سبحانه (أليس الله بأعلم بالشاكرين) وكانوا بلالا وعمار بن ياسر وسالم مولى أبي حذيفة وصبيحاً مولى أسيد، والخلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو وواقد بن عبد الله الحنظلي وعمر بن عبد عمرو ومرثد بن أبي مرثد. واشباههم . ونزل في أئمة الكفر من قريش والموالي والخلفاء (وكذلك فتنا بعضهم ببعض) الآية فلما نزلت أقبل عمر رضي الله تعالى عنه فاعتذر من مقالته فانزل الله تعالى (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الآية والغداة أصله غدوة قلبت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، وأصل العشى عشوى قلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء وفاء بالقاعدة، والظاهر أنه مفرد كالعشية وجمعه عشايا وعشيات ، وقيل : هو جمع عشية وفيه بعد، ومعنى الأول لغة البكرة أو ما بين صلاة الفجر وطلوع الشمس، ومعنى الثاني آخر النهار، والمراد بهما ههنا الدوام كما يقال فعله مساءً وصباحاً إذا دام عليه، والمراد بالدعاء حقيقته أو الصلاة أو الذكر أو قراءة القرآن أقواله .

وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عن مجاهد أنهما عبارة عن صلاتي الصبح والعصر لأن الزمان كثيراً ما يذكر ويراد به ما يقع فيه كما يقال صلى الصبح والمراد صلاته وقد يعكس فيراد بالصلاة زمانها نحو قربت الصلاة أي وقتها، وقد يراد بها مكانها كما قيل في قوله تعالى: (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) أن المراد بالصلاة المساجد، وخصاً بالذكر لشرفهما والاقترال في الدعاء جارية على هذا القول خلا الثاني ، وقرأ ابن عامر هنا وفي الكهف (الغدوة) بالواو وهي قراءة الحسن . ومالك بن دينار . وأبو رجاء العطاردي . وغيرهم ، وزعم أبو عبيد أن من قرأ بالواو فقد أخطأ لأن غدوة علم جنس لا تدخله الألف واللام، ومنشأ خطئه أنه اتبع رسم الخط لأن الغداة تكتب بالواو كالصلاة والزكاة وقد أخطأ في هذه التخطئة لأن غدوة وإن كان المعروف فيها ما ذكره لكن قد سمع مجيئها اسم جنس أيضاً منكرها مصروفاً فتدخلها أل حيتئذ ، وقد نقل ذلك سيديويه عن الخليل، وتصديره بالزعم لا يدل على ضعفه كما يشير إليه كلام الامام النووي في شرح مسلم وذكره جم غفير من أهل اللغة . وذكر المبرد أيضاً عن العرب تنكير غدوة وصرفها وادخال اللام عليها إذا لم يرد بها غدوة يوم بعينه والمثبت . تقدم على الثاني ومن حفظ حجة على من لم يحفظ، وكفي بوروده في القراءة المتواترة حجة فلاحاجة كما قيل - إلى التزام أنها علم لكنها نكرت فدخلتها أل لأن تنكير العلم وادخال ال عليه أقل قليل في كلامهم بل ان تنكير علم الجنس لم يعهد ولا إلى التزام أنها معرفة ودخلتها اللام لمشاكلته العشى كما دخلت على يزيد لمشاكلته الوليد في قوله :

رأيت الوليد بن يزيد مباركا شديداً باعباء الخلافة تأمله

لأن هذا النوع من المشاكلة وهو المشاكلة الحقيقية قليل أيضاً، والكثير في المشاكلة المجاز ولا دلالة في

الآية على أنه ﷺ وقع منه الطرد ليخدش وجه العصمة، والذي تحكيه الآثار أنه عليه الصلاة والسلام هم أن يجعل لاوائك الداعين المتقين وقتاً خاصاً ولاشرف قريش وقتاً آخر ليتالفوا فيقودهم إلى الايمان، وأوائك رضى الله تعالى عنهم يعلمون ما قصد ﷺ فلا يحصل لهم اهانة وانكسار قلب منه عليه الصلاة والسلام .

(يُرِيدُونَ وَجْهَهُ) في موضع الحال من ضمير (يدعون). وفي المراد بالوجه عند المؤولين خلاف فقيل - وهو المشهور - إنه الذات أى مرادين ذاته تعالى، ومعنى ارادة الذات على ما قيل الاخلاص لها بناء على استحالة كون الله تعالى مراداً لذاته سبحانه وتعالى لأن الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح أحد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا فيها أى يدعون ربهم مخلصين له سبحانه فيه ، وقيد بذلك لتأكيد عليته للنهي فان الاخلاص من أقوى موجبات الاكرام المضاد للطرد ، وقيل : المراد به الجهة والطريق، والمعنى مرادين الطريق الذى أمرهم جل شانه بارادته وهو الذى يقتضيه كلام الزجاج ، وقيل : إنه كناية عن المحبة وطلب الرضا لأن من أحب ذاتاً أحب أن يرى وجهه فرؤية الوجه من لوازم المحبة فلهذا جعل كناية عنها قاله الامام وهو كما ترى * وجوز أيضاً أن يكون ذكر الوجه للتعظيم كما يقال : هذا وجه الرأى وهذا وجه الدليل، والمعنى يريدونه

(مَا عَلَيْكَ مِنْ حَسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ) ضمير الجمع للموصول السابق كما روى عن عطاء وغالب المفسرين . وجوز فى . أن تكون تيمية وحجازية . وفى «شئ» أن يكون فاعل الظرف المعتمد على النفي و«من حسابهم» وصف له قدم فصاحراً حالاً، وأن يكون فى موضع رفع بالابتداء والظرف المتقدم متعلق بمحذوف وقع خبراً مقدماً له (من) زائدة الاستغراق، وكلام الزمخشري يشير إلى اختياره، والجملة اعتراض وسط بين النهى وجوابه تقريراً له ودفعاً لما عسى أن يتوهم كونه مسوغاً لطرد المتقين من أقاويل الطاعنين فى دينهم كدأب قوم نوح عليه السلام حيث قالوا : (ما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الرأى) ، والمعنى ما عليك شئ من حساب ايمانهم واعمالهم الباطلة كما يقوله المشركون حتى تتصدى له وتبنى على ذلك ما تراه من الاحكام وإلما وظيفتك حسبهاهوشان منصب الرسالة النظر إلى ظواهر الامور واجراء الاحكام على موجبها وتفويض البواطن وحسابها إلى اللطيف الخبير، وظواهر هؤلاء دعا ربهم بالغداة والعشى وروى عن ابن زيد أن المعنى ما عليك شئ من حساب رزقهم أى من فقرهم، والمراد لا يضررك فقرهم شيئاً ليصح لك الاقدام على ما اراده المشركون منك فيهم *

(وَمَا مِنْ حَسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ) عطف على ما قبله ، وجى به مع أن الجواب قد تم بذلك مبالغة فى بيان كون انتفاء حسابهم عليه عليه الصلاة والسلام بنظمه فى سلك ما لا شبهة فيه أصلاً وهو انتفاء كون حسابهم ﷺ عليهم فهو على طريقة قوله سبحانه : (فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) فى رأى * وقال الزمخشري : ان الجملتين فى معنى جملة واحدة تؤدى مؤدى «ولا تزروا زرة وزراً أخرى» كأنه قيل : لا تؤاخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه ، وحينئذ لا بد من الجملتين ، وتعقب بأنه غير حقيق بجملة التنزيل وتقديم خطابه صلى الله تعالى عليه وسلم فى الموضعين - قيل - للتشريف له عليه أشرف الصلاة وأفضل السلام والا كان الظاهر وما عليهم من حسابك من شئ بتقديم على ومجروزها كما فى الأول ، وقيل : إن تقديم عليك فى الجملة الأولى للقصد إلى إيراد النفي على اختصاص حسابهم به صلى الله تعالى عليه وسلم إذ هو الداعى إلى تصديه عليه الصلاة والسلام بحسابهم .

وذهب بعض المفسرين إلى أن ضمير الجمع للمشركين وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، والمعنى إنك لا تؤاخذ بحسابهم حتى يهلك إيمانهم ويدعوك الحرص عليه إلى أن تطرد المؤمنين، والضمير في قوله سبحانه (فَتَطْرُدُهُمْ) للمؤمنين على كل حال، والفعل منصوب على أنه جواب النفي، والمراد انتفاء الطرد لا انتفاء كون حسابهم عليه عايه الصلاة والسلام ضرورة انتفاء المسبب لا انتفاء سببه كما قيل: ما يكون منك ذلك فكيف يقع منك طرد وهو أحد معنيين في مثل هذا التركيب يمتنع ثانيهما هنا، وقوله تعالى: ﴿فَتَكُونُ مِنَ الظَّالِمِينَ ٥٢﴾ جواب للنهي، وجوز الامام والزمخشري أن يكون عطفاً على (فتطردهم) على وجه التسبب لأن الكون ظالماً معلول طردهم وسبب له. واعترض بان الاشتراك في النصب بالعطف يقتضى الاشتراك في سبب النصب وهو توقف الثانى على الأول بحيث يلزم من انتفاء الأول انتفاؤه والكون من الظالمين منتفٍ سواء لوحظ ابتداء أو بعد ترتيبه على الطرد وجعله مترتباً على الطرد بلا اعتبار كونه مترتباً على المنفى ومنتفياً بانتفائه يفوت وجود سببية العطف. وأجيب بان الظلم بالطرد يتوقف انتفاؤه على انتفاء الطرد كما لا يتوقف وجوده على وجوده وانتفاء الطرد متوقف على انتفاء كون حسابهم عليه عايه الصلاة والسلام فانتفاء الظلم بالطرد يتوقف على ذلك أيضاً فيلزم من الانتفاء الانتفاء ويتحقق الاشتراك في سبب النصب وهو ظاهر وإنكاره مكابرة. واعترض أيضاً بان العطف مؤذن بان عدم الظلم لعدم تفويض الحساب إليه صلى الله عليه وسلم فيهم منه أنه لو كان حسابهم عليه صلى الله عليه وسلم وطردهم لكان ظلماً وليس كذلك لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه. وأجيب بانه على حد - نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه. وفي الكشف في بيان مراد صاحب الكشف أنه أراد أن الطرد سبب للظلم فقيل: ما عليك من حسابهم لتطردهم فتظلم به ويفهم منه أنه لو كان عليه حسابهم لم يكن طرده إيأام ظلماً وذلك لأن الطرد جعل سبباً للظلم على تقدير أن لا يملك حسابهم وعليه لا حاجة إلى جعله على حد - نعم العبد - الخ بل هو خروج عن الحد، وجوز بعضهم أن يكون الأول جواباً للنهي كما جاز أن يكون جواباً للنفي، ونقل عن الدر المصون وقال: الكلام عليه بحسب الظاهر ولا تطردهم فتطردهم وهو كما ترى، وجعل بعضهم اجتماع ذينك النفيين السابقين على هذا الجواب من قبيل التنازع خلا أنه لا يمكن كون الجواب للثنائى بوجه أصلاً إذ يلزم المعنى حينئذ أنه لو كان عليهم شيء من حسابهم عايه الصلاة والسلام كان طرده إيأام حسناً وهو خلف لا يجوز حمل القرآن عليه وليس في هذا خروج عن مختار البصريين لأعمال الثانى لأن شرطه عندهم أن يكون المعنى مستقيماً فيهما فان لم يستقم أعمل الأول اتفاقاً كما في قوله:

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفانى ولم أطلب قليل من المال

وأنت إذا علمت أن الجملة الثانية لماذا أتى بها علمت ما في هذا الكلام فافهم، وأياما كان فالمراد فتكون من الظالمين لأنفسهم أو لأولئك المؤمنين أو فتكون ممن اتصف بصفة الظلم ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا﴾ أى ابتلينا واختبرنا ﴿بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ﴾ والمراد عاملناهم معاملة المختبر وذلك إشارة إلى الفتن المذكور في النظم الكريم، وعبر

عنه بذلك إيذانا بتفخيمه كقولك: ضربت ذلك الضرب. والكاف مقحمة بمعنى أن التشبيه غير مقصود منها بل المقصود لازمه الكينائي أو المجازي وهو التحقق والتقرر وهو إقحام مطرد وليست زائدة كما توهم. والمعنى مثل ذلك الفتن العظيم البديع فتنا بعض الناس ببعضهم حيث قدمنا الآخرين في أمر الدين على الأولين المتقدمين عليهم في أمر الدنيا، ويؤول إلى أن هذا الأمر العظيم متحقق منا. ومن ظن أن التشبيه هو المقصود لم يجوز أن يكون ذلك إشارة إلى المذكور لما يلزمه من تشبيه الشيء بنفسه. وتكلف لوجه التشبيه والمغايرة بجمل المشبه به الأمر المقرر في العقول والمشبه ما دل عليه الكلام من الأمر الخارجي، وقيل: المراد مثل ما فتنا الكفار بحسب غناهم وفقر المؤمنين حتى أهانهم لاختلافهم في الأسباب الدنيوية فتناهم بحسب سبق المؤمنين إلى الإيمان وتخلفهم عنه حتى حسدوهم وقالوا ما قالوا لاختلاف أديانهم، ولا يخفى أن الأول أدق نظراً وأعلى كعباً وقد سلف بعض الكلام على ذلك ﴿لَيَقْرَأُوا﴾ أي البعض الأولون مشيرين إلى الآخرين محترمين لهم ﴿أَهْوَاءَ مَنْ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ بان وفقهم لاصابة الحق والفرز بما يسعدهم عنده سبحانه ﴿مَنْ يَبْتَدَأْ﴾ أي من دوننا ونحن المقدمون والرؤساء وهم العبيد والفقراء وغرضهم بذلك إنكار المن رأسا على حد قولهم: (لو كان خيراً ما سبقونا إليه) لا تحقير الممنون عليهم مع الاعتراف بوقوعه بطريق الاعتراض عليه سبحانه، وذكر الامام أنه سبحانه وتعالى بين في هذه الآية أن كلا من الفريقين المؤمنين والكفار هبتلى بصاحبه فاولئك الكفار الرؤساء الاغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة رضی الله تعالى عنهم على كونهم سابقين في الاسلام متسارعين إلى قبوله فقالوا: لو دخلنا في الاسلام لوجب علينا أن ننقاد لهؤلاء الفقراء وكان ذلك يشق عليهم. ونظيره قوله تعالى: (ألقى عليه الذكر من بيننا. ولو كان خيراً ما سبقونا إليه) وأما فقراء الصحابة فكانوا يرون أولئك الكفار في الراحة والمسرة والخصب والسعة فكانوا يقولون: كيف حصلت هذه الأحوال لهؤلاء الكفار مع أنا في الشدة والضيق والقلّة، وأما المحققون المحتمون فهم الذين يعلمون أن كل ما فعله الله تعالى فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه إما بحكم المالكية كما نقول أو بحسب المصلحة كما يقول المعتزلة انتهى. وفيه نظر لأن صدر كلامه صريح في ان الكفار معترفون بوقوع المن للشار اليهم حاسدون لهم على وقوعه وهو مناف لتنظيره بقولهم: «لو كان خيراً» الخ. وأيضا كلامه كالصريح في أن فقراء المؤمنين حسدوا الكفار على دنياهم واعترضوا على الله سبحانه بالترفية على أعدائه والتضييق على أحبائه وذلك بما يجمل عنه أدنى المؤمنين فكيف أولئك الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه، وأيضا مقابلة فقراء الصحابة رضی الله تعالى عنهم بالمحققين المحتمين يدل على أنهم وحاشاهم لم يكونوا كذلك وهو بديهي البطلان عند المحققين المحتمين فتدبر •

واللام ظاهرة في التعليل وهي متعلقة بفتنا وما بعدها علة له. والسلف كما قال شيخنا ابراهيم الكوراني وقاضى القضاة تقي الدين محمد التنوخي. وغيرهما على إثبات العلة لافعاله تعالى استدلالا بنحو عشرة آلاف دليل على ذلك. واحتج النافون لذلك بوجوه ردها الثاني في المختبر، وذكر الأول في مسلك السداد ما يعلم منه ردها، وهذا بحث قد فرغ منه وطرى بساطه، وقال غير واحد: هي لام العاقبة، ونقل عن شرح المقاصد ما يأتي ذلك وهو أن لام العاقبة إنما تكون فيما لا يكون للفاعل شعور بالترتب وقت الفعل أو قبله فيفعل

لغرض ولا يحصل له ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفعل لذلك الغرض الفاسد تنبيهها على خطئه ولا يتصور هذا في كلام علام الغيوب بالنظر إلى أفعاله وان وقع فيه بالنظر إلى فعل غيره سبحانه كقوله عز وجل: «فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا» إذ ترتب فوائد أفعاله تعالى عليها مبنية على العلم التام، نعم ان ابن هشام وكثيرا من النحاة لم يعتبروا هذا القيد، وقالوا: انها لام تدل على الصيرورة والمآل مطلقا فيجوز أن تقع في كلامه تعالى حينئذ على وجه لا فساد فيه. ومن الناس من قال: إنها للتعليل مقابلا به احتمال العاقبة على أن (فتنا) متضمن معنى خذلنا أو على أن الفتن مراد به الخذلان من اطلاق المسبب على السبب.

واعترض بأن التعليل هنا ليس بمعناه الحقيقي بناء على أن أفعاله تعالى منزهة عن العالل فيكون مجازا عن مجرد الترتب وهو في الحقيقة معنى لام العاقبة فلا وجه للمقابلة. وأجيب بأنهما مختلفان بالاعتبار فان اعتبر تشبيه الترتب بالتعليل كانت لام تعاليل وإن لم يعتبر كانت لام عاقبة، واعترض بأن العاقبة أيضا استعارة فلا يتم هذا الفرق إلا على القول بأنه معنى حقيقي وعلى خلافه يحتاج إلى فرق آخر، وقد يقال: في الفرق ان في التعليل المقابل للعاقبة سببية واقتضاء وفي العاقبة مجرد ترتب وانضاء وفي التعليل الحقيقي يعتبر البعث على الفعل وهذا هو مرادهن قال: إن أفعال الله تعالى لا تعمل، وحينئذ يصح أن يقال: ان اللام على تقدير تضمين «فتنا» معنى خذلنا أو أن الفتن مراد به الخذلان للتعليل مجازا لأن هناك تسميا واقتضاء فقط من دون بعث، وعلى تقدير عدم القول بالتضمين وإبقاء اللفظ على المتبادر منه هي لام العاقبة وهو تعليل مجازي أيضا لكن ليس فيه إلا التأدي فان ابتلا، بعضهم ببعض مؤد للحسد وهو مؤد إلى القول المذكور وليس هناك تسبب ولا بعث أصلا. والحاصل أن كلام العاقبة والتعليل المقابل لها مجاز عن التعليل الحقيقي إلا أن التعليل المقابل أقرب إليه من العاقبة ومنشأ الأقرب هو الفارق، والبحث بعد محتاج إلى تأمل فتأمل وإذا فتح لك فاشكر الله سبحانه.

(اليس الله باعلم بالشاكرين ٥٣) رد لقولهم ذلك وإشارة إلى أن مدار استحقاق ذلك الانعام معرفة شان النعمة والاعتراف بحق المنعم. والاستفهام للتقرير بعلمه البالغ بذلك، والباء الأولى سيف خطيب والثانية متعلقة باعلم ويكفي أفعال العمل في مثله. وفي الدر المصون العلم يتعدى بالباء لتضمنه معنى الاحاطة وهو كثير في كلام الناس نحو علم بكذا وله علم به، والمعنى اليس الله تعالى عالما على أتم وجه محيطا عليه بالشاكرين لنعمه حتى يستبعدوا انعامه عز وجل عليهم، وفيه من الإشارة إلى أن أولئك الضعفاء عارفون بحق نعم الله تعالى عليهم من التوفيق للايمان والسبق إليه وغير ذلك شاكرون عليه مع التعريض بان القائمين القائمين في مهامه الضلال بمعزل عن ذلك كله ما لا يخفى.

(وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) هم كما روى عن عكرمة الذين نهى صلى الله عليه وسلم عن طردهم، والمراد بالآيات الآيات القرآنية أو الحجج مطلقا، وجوز في الباء أن تكون صلة الايمان وأن تكون سببية أي يؤمنون بكل ما يجب الايمان به بسبب نزول الآيات أو النظر فيها والاستدلال بها. وفي وصف أولئك الكرام بالايمان بعد وصفهم بما وصفهم سبحانه به تنبيه على حيازتهم لفضيلتي العلم والعمل، وتأخير هذا الوصف مع أنه كالمنشأ للوصف السابق لما أن مدار الوعد بالرحمة هو الايمان كما أن مناط النهي عن الطرد فيما سبق هو المداومة على العبادة، وتقدم في رواية ابن المنذر عن عكرمة ما يشير إلى أنها نزلت في عمر رضي

الله تعالى عنه ، وروى ذلك أيضا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وأمر صيغة الجمع على هذا ظاهر ، وأخرج عبد بن حميد ومسدد في مسنده وابن جرير . وآخرون عن ماهان قال: أتى قوم النبي ﷺ فقالوا: إنا أصبنا ذنوبا عظاما فما رد عليه الصلاة والسلام عليهم شيئا فانصرفوا فانزل الله تعالى الآية فدعاهم ﷺ فقرأها عليهم . وروى عن أنس مثل ذلك ، وقيل : لم تنزل في قوم باعياهم بل هي محمولة على إطلاقها واختاره الامام . والمشهور الأول وسياق الآية يرجح ما روى عن ماهان .

(فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ) أمر منه تعالى لنبيه ﷺ أن يبدأهم بالسلام في محل لا ابتداء به فيه اكراما لهم بخصوصهم كما روى عن عكرمة ، واختاره الجبائي ، وقيل : أمره سبحانه أن يبلغهم تحيته عز شأنه وروى ذلك عن الحسن ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إن المعنى أقبل عندهم واعترفهم وبشرهم بالسلامة مما اعتذروا منه . وعليه لا يكون السلام بمعنى التحية . وهو أيضا مبنى على سبب النزول عنده رضى الله تعالى عنه ، واختار بعضهم أنه بهذا المعنى أيضا على تقدير أن يراد بالموصول ما روى عن عكرمة فيكون الكلام أمرا له عليه الصلاة والسلام أن يبشرهم بالسلام من كل مكروه بعد انذار مقابليهم .

وقوله تعالى (كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) أى أوجبها على ذاته المقدسة تفضلا واحسانا بالذات لا بتوسط شيء . أصلا وفيه احتمال آخر تقدم تبشير لهم بسعة رحمة الله تعالى . ولم يعطف على جملة السلام مع أنه محكى بالقول أيضا قيل لأنها دعائية انشائية ، وقيل : إشارة إلى استقلال كل من مضمونى الجملتين وهما السلامة من المكروه ونيل المطالب بالبشارة . وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميرهم اظهار للطف بهم واشعار بعلية الحكم . وتام الكلام فى الآية قدم عن قريب . وقوله تعالى (أَنَّهُ مَن عَمَلٍ مِّنْكُمْ سُوءًا) بفتح الهمزة كما قرأ بذلك نافع . وابن عامر . وعاصم . ويعقرب بدل من (الرحمة) كما قال أبو علي الفارسي وغيره . وقيل : إنه مفعول (كتب) والرحمة مفعول له ، وقيل : أنه على تقدير اللام ، وجوز أبو البقاء أن يكون مبتدأ خبره محذوف أى عليه سبحانه أنه الخ ودل على ذلك ما قبله . وقرأ الباقر (إنه) بالسكسر على الاستئناف النحوى أو البياني كأنه قيل : وما هذه الرحمة والضمير للشأن . ومن موصولة أو شرطية وموضعها مبتدأ و (منكم) فى موضع الحال من ضمير الفاعل . وقوله سبحانه : (بجهالة) حال أيضا على الأظهر أى من عمل ذنبا وهو جاهل أى فاعل فعل الجهلة لأن من عمل ما يؤدي إلى الضرر فى العاقبة وهو عالم بذلك أو ظان فهو من أهل الجهل والسفه لا من أهل الحكمة والتدبير أو جاهل بما يتعلق به من المكروه والمضرة .

وعن الحسن كل من عمل معصية فهو جاهل (ثُمَّ تَابَ) عن ذلك (من بعده) أى العمل أو السوء (وَأَصْلَحَ) أى فى توبته بأن أتى بشروطها من التدارك والعزم على عدم العود أبداً (فَانَهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) أى فشأنه سبحانه وأمره مبالغ فى المغفرة والرحمة له . فان وما بعدها خبر مبتدأ محذوف ، والجملة خبر (من) أو جواب الشرط ، والخبر حينئذ على الخلاف ، وقدر بعضهم فله أنه الخ أو فعلية أنه الخ ، وحينئذ يجوز الرفع على الابتداء والرفع على الفاعلية ، وقيل : إن المنسبك فى موضع نصب بفعل محذوف أى فإيعلم أنه الخ ، وقيل : إن هذا تكرير لما تقدم لبعده العهد ، وقيل : بدل منه . قال أبو البقاء : وكلاهما ضعيف لوجهين

الأول أن البديل لا يصحبه حرف معنى إلا أن يجعل الفاء زائدة وهو ضعيف ، والثاني أن ذلك يؤدي إلى أن لا يبقى لمن خبر ولا جواب على تقدير شرطيتها ، والتزام الحذف بعيد ، وفتح الههزة هنا قراءة من فتح هناك سوى نافع فإنه كباقي القراء قرأ بالكسر *

وأجاز الزجاج كسر الأولى وفتح الثانية ، وهي قراءة الأعرج . والزهري . وأبي عمرو الداني ، ولم يطلع على ما قيل - أبو شامة عليه الرحمة على ذلك فقال : إنه محتمل اعرابي وإن لم يقرأ به ، وليس كما قال . ومن الناس من قال : إن هذه الآية تقوى مذهب المعتزلة حيث ذكر سبحانه في بيان سعة رحمته أن عمل السوء إذ قارن الجهل والتوبة والإصلاح فإنه يغفر ، ولذا قيل : إنها نزلت في عمر رضي الله تعالى عنه حيث قال لرسول الله ﷺ : لو أحببتهم لما قالوا لعلى الله تعالى يأتي بهم ولم يكن يعلم المضرة ثم انه تاب وأصلح حتى أنه بكى وقال معتذراً : ما أردت إلا خيراً . وأورد عليه أنه من المقرر أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فنزولها في حق عمر رضي الله تعالى عنه لا يرفع الإشكال *

وتعقب بأن مراد المجيب أن اللفظ ليس عاماً وخطاب (منكم) لمن كان في تلك المناورة والعامل لذلك منهم عمر رضي الله تعالى عنه فلا إشكال . وأنت تعلم أن بناء الجواب على هذه الرواية ليس من المتانة بمكان إذ للخصم أن يقول : لانسلم تلك الرواية . فلعل الأولى في الجواب أن ما ذكر في الآية إنما هو المغفرة الواجبة حسب وجوب الرحمة في صدر الآية . ولا يلزم من تقييد ذلك بما تقدم تقييد مطلق المغفرة به . فحينئذ يمكن أن يقال : إنه تعالى قد يغفر لمن يتوب مثلاً إلا أنه سبحانه لم يكتب ذلك على نفسه جل شأنه فافهمه فإنه دقيق *

(وَكَذَلِكَ نَفِّصُ) أي دائماً (الآيات) أي القرآنية في صفة أهل الطاعة وأهل الاجرام المصيرين منهم والأوابين . والتشبيه هنا مثله فيما تقدم آنفاً (وَلَتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ ٥٥) بتأنيث الفعل بناء على تأنيث الفاعل . وهي قراءة ابن كثير . وابن عامر . وأبي عمرو . ويعقوب . وحنص عن عاصم ، وهو عطف على علة محذوفة للفعل المذكور لم يقصد تعليقه بها بخصوصها ، وإنما قصد الأشعار بان له فوائد جمعة من جملتها ما ذكر أو علة لفعل مقدر وهو عبارة عن المذكور كما يشير إليه أبو البقاء فيكون مستأنفاً أي واتبين سبيلهم ففعل ما نفعل من التفصيل . وقرأ نافع بالتاء ونصب السبيل على أن الفعل متعد أي ولتستوضح أنت يا محمد سبيل المجرمين فتعالمهم بما يليق بهم . وقرأ الباقون بالياء التحمية ورفع السبيل على أن الفعل مسند للمذكر . وتأنيث السبيل وتذكيره لغتان مشهورتان *

هذا (ومن باب الإشارة في الآيات) (إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يعثمهم الله ثم إليه يرجعون) قال ابن عطاء : أخبر سبحانه بهذه الآية أن أهل السماع هم الأحياء وهم أهل الخطاب والجواب . وأخبر أن الآخرين هم الأموات . وقال غيره : المعنى أنه لا يستجيب إلا من فتح الله سبحانه سمع قلبه بالهداية الأصلية ووهب له الحياة الحقيقية بصفاء الاستعداد ونور الفطرة لا موتى الجهل الذين ماتت غرائزهم بالجهل المركب أو بالحجب الجبلية أولم يكن لهم استعداد بحسب الفطرة فانهم قد صموا عن السماع ولا يمكنهم ذلك بل يعثمهم الله تعالى إليه بالنشأة الثانية ثم يرجعون إليه سبحانه في عين الجمع المطابق للجزاء والمكافأة مع احتجاجهم ، وقيل : الآية إشارة إلى أهل الصحو وأهل المحو (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) حيث

فطروا على التوحيد وجبلوا على المعرفة ولهم مشارب من بحر خطاب الله تعالى وأفنان من أشجار رياض كلماته سبحانه وحنين إليه عز وجل وتغريد باسمه عز اسمه . قيل : إن سمنون المحب كان إذا تكلم في المحبة يستط الطير من الهواء . وروى في بعض الآثار أن الضب بعد أن تكلم مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وشهد برسالته أنشا يقول :

ألا يا رسول الله انك صادق فبوركت مهديا وبوركت هاديا

وبوركت في الآزال حيا وميتا وبوركت مولوداً وبوركت ناشيا

وان فيهم أيضا المحتجبين ومرتكبي الرذائل وغير ذلك . وقد تقدم الكلام في هذا المبحث مفصلاً (ما فرطنا في الكتاب) أي كتاب أعمالهم (من شيء ثم إلى ربهم يحشرون) في دين الجمع «والذين كذبوا» لاحتجابهم بغواشي صفات نفوسهم (بآياتنا) وهي تجليات الصفات (صم) فلا يسمعون بأذان القلوب (وبكم) فلا ينطقون بالسنة العقول «في الظلمات» وهي ظلمات الطبيعة وغياهب الجهل «من يشأ الله يضلله» بأسباب حجب جلاله «ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم» بأشراق سبحات جماله «قل أرايتكم إن أتاكم عذاب الله» من المرض وسائر أنواع الشدائد «أو أتكم الساعة» الصغرى أو الكبرى «أغير الله تدعون» لكشف ما ينالكم «إن كنتم صادقين بل إياه تدعون» لكشف ذلك . قال بعض العارفين: مرجع الخواص إلى الحق جل شأنه من أول البداية ومرجع العوام إليه سبحانه بعد اليأس من الخلق وكان هذا في وقت هذا العارف . وأما في وقتنا فنرى العامة إذا ضاق بهم الخناق تركوا دعاء الملك الخلاق ودعوا سكان الثرى ومن لا يسمع ولا يرى * (ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فاخذناهم باللباس والضرأ لعلمهم يتضرعون) أي ليطيعوا ويبرزوا من الحجاب وينقادوا متضرعين عند تجلي صفة القمر «ولكن قست قلوبهم» أي ما تضرعوا لقساوة قلوبهم بكشافة الحجاب وغلبة غشى الهوى وحب الدنيا وأصل كل ذلك سوء الاستعداد «قل أرايتم إن أخذ الله سمعكم» فلم تسمعوا خطابه «وأبصاركم» فلم تشاهدوا عجائب قدرته وأسرار صنعته «وختم على قلوبكم» فلم يدخلها شيء من معرفته سبحانه «من إله غير الله ياتيك به» أي هل يقدر أحد سواه جلت قدرته على فتح باب من هذه الأبواب كلاب هو القادر الفعال لما يريد (قل لا أقول لكم عندي) أي من حيث أنا (خزائن الله) أي مقصوراته (ولا أعلم) أي من حيث أنا أيضا (الغيب ولا أقول لكم إنى ملك) أي روح مجرد لا أحتاج إلى طعام ولا شراب (إن اتبع) أي من تلك الحيثية (إلا ما يوحى إلى) من الله تعالى . وله صلى الله عليه وسلم مقام (ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى . وإن الذين يباعدونك إنما يباعدون الله يبد الله فوق أيديهم) وليس لطير العقسل طيران في ذلك الجو (قل هل يستوى الأعمى) عن نور الله تعالى وإحاطته بكل ذرة من العرش إلى الثرى وظهوره بما شاء حسب الحكمة وعدم تقيده سبحانه بشيء من المظاهر (والبصير) بذلك فيتكلم في كل مقام يقال «ولا تطرد» أي لأجل التربية والتهذيب والامتحان «الذين يدعون ربهم» الذي أوصلهم حيث أوصلهم من معارج الكمال «بالغداة» أي وقت تجلي الجمال «والهشي» أي وقت تجلي العظمة والجلال «يريدون وجهه» أي يريدونه سبحانه بذاته وصفاته ويطلبون تجليه عز وجل لقلوبهم «ما عليك من حسابهم» أي حساب أعمالهم القلبية من شيء لأن الله تعالى قد تولى حفظ قلوبهم وأطر عليها سبحانه عناية فاهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ، وقوله تعالى «وما من حسابك عليهم من شيء» عطف

على سابقه أتى به للبالغ على ما مر في العبارة ويحتمل أن يراد لا تطرد السالكين لأجل المحجوبين فما عليك من حساب السالكين أو المحجوبين شيء ومعنى ذلك يعرف بأدنى التفات «فتطردهم» عن الجلوس معك «فتكون من الظالمين» لهم بنقص حقوقهم وعدم القيام برعاية شأنهم. ومن المؤولين من قال: إن الآية في أهل الوحدة أي لا تزجر الواصلين الكاملين ولا تنذرهم فإن الانذار كما لا ينجع في الذين قست قلوبهم لا ينجع في الذين طاشوا وتلاشوا في الله تعالى وهم الذين يخصوصونه سبحانه بالعبادة دائماً بحضور القلب وعدم مشاهدة شيء سواه حتى ذواتهم «ما عليك من حسابهم» فيما يعملون «من شيء» إذ لا واسطة بينهم وبين ربهم «وما من حسابك عليهم من شيء» أي لا يخوضون في أمور دعوتك بنصر وإعانة لا تشتغلهم به سبحانه عمين سواه ودوام حضورهم معه «فتطردهم» عما هم عليه من دوام الحضور بدعوتك لهم لشغل ديني «فتكون من الظالمين» لتشويشك عليهم أوقاتهم. والله تعالى أعلم بحقيقة كلامه «وكذلك فتنا بعضهم» أي الناس وهم المحجوبون «ببعض» وهم العارفون «ليقولوا» أي المحجوبون مشيرين إلى العارفين مستحقين لهم حيث لم يروا منهم سوى حالهم في الظاهر وفقدهم ولم يروا قدرهم ومرتبهم وحسن حالهم في الباطن وغرهم ما هم فيه من المال والجاه والتعظيم وخفض العيش «أهؤلاء من الله عليهم» بالهداية والمعرفة «من بيننا» أرادوا أنه سبحانه لم يمن عليهم «أليس الله بأعلم بالشاكرين» أي الذين يشكرونه حق شكره فيمن عليهم بعظيم جوده «وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا» أي بواسطة «فقل» لهم أنت أيها الوسيلة: «سلام عليكم» وهذا لأنهم في مقام الوسائط ولو بلغوا إلى درجة أهل المشاهدة لمنحهم سبحانه بسلامه كما قال عز شأنه «سلام قولا من رب رحيم» وباقى الآية ظاهر.

وقال الامام الرازي: ان قوله سبحانه: (وإذا جاءك) الخ مشتمل على أسرار عالية وذلك لأن ما سوى الله تعالى فهو آيات وجود الله تعالى وآيات صفات جلاله واكرامه وآيات وحدانيته وما سواه سبحانه لانهاية له فلا سبيل للعقل إلى الوقوف عليه على التفصيل التام إلا أن الممكن هو أن يطالع على بعض الآيات ويتوسل بمعرفتها إلى معرفة الله تعالى ثم يؤمن بالبقية على سبيل الاجمال ثم انه يكون مدة حياته كالسباح في تلك البحار وكالسائح في تلك القفار. ولما كان لانهاية لها فكذلك لانهاية لترقى العبد في معارج تلك الآيات. وهذا شرح اجمالى لانهاية لتفاصيله. ثم ان العبد إذا صار موصوفا بهذه الصفة فعند هذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بأن يقول لهم: «سلام عليكم» فيكون هذا التسليم بشارة بحصول السلامة. وقوله سبحانه: (كتب ربكم على نفسه الرحمة) بشارة بحصول الكرامة عقيب تلك السلامة. أما السلامة فبالنجاهة من بحر عالم الظلمات ومركز الجسمانيات ومعدن الآفات والمخافات وموضع التغيرات والتبدلات، وأما الكرامة فبالوصول إلى الباقيات الصالحات والمجردات القدسيات والوصول إلى فسحة عالم الأنوار والترقى إلى معارج سرادقات الجلال انتهى.

وقال آخر: الإشارة إلى نوع من السالكين أي إذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا بمحو صفاتهم في صفاتنا «فقل سلام عليكم» لتمزجهم عن عيوب صفاتكم وتجردكم عن ملابسها (كتب ربكم على نفسه الرحمة) أي ألزم ذاته المقدسة رحمة ابدال صفاتكم بصفاته لكم لأن في الله سبحانه خلفا عن كل ما فات (أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة) أي ظهر عليه في تلوينه صفة من صفاته بغيبية أو غفلة (ثم تاب من بعده) أي بعد ظهور تلك الصفة بأن رجع عن تلوينه وفا. إلى الحضور (وأصاح) أي ما ظهر منه بالخضوع والتضرع بين يديه

سبحانه والرياضة (فانه) جز شانه (غفور) يسترها عنه (رحيم) يرحمه بهبة التمكين ونعمة الاستقامة (وكذلك فصل الآيات) أى مثل ذلك التبيين الذى بيناه لهؤلاء المؤمنين نبين لك صفاتنا «رأتستبين سبيل المجريين» وهم المحجوبون بصفاتهم الذين يفعلون لذلك ما يفعلون والله تعالى الموفق للصواب *

﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ﴾ أمر له صلى الله عليه وسلم بالرجوع إلى خطاب المصيرين على الشرك إثر ما أمر بمعاملة من عداهم بما يليق بحالهم أى قل لهم قطعاً لا طماعهم المارغة عن ركونك اليهم وبياناً لكون ما هم عليه هوى محضاً وضلالاً صرفاً لئى صرفت ومنعت بالادلة الحقانية والآيات القرآنية ﴿أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ﴾ أى عن عبادة الآلهة الذين ﴿تَدْعُونَ﴾ أى تعبدونهم أو تسمونهم آلهة ﴿مَنْ دُونِ اللَّهِ﴾ سواء كانوا ذوى عقول أم لا * وقد يقال ان المراد بهم الأصنام إلا أنه عبر بصيغة العقلاء جرياً على زعمهم ﴿قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ﴾ تكرير الأمر مع قرب العهد اعتناء بشأن المأمور به وايداناً باختلاف القولين من حيث أن الأول حكاية لما مر من جهته تعالى من النهى والثانى لما من جهته عليه الصلاة والسلام من الانتهاء عن عبادة ما يعبدون. وفى هذا القول استجهال لهم وتنصيص على أنهم فيما هم فيه من عبادة غير الله تعالى تابعون لاهواء باطلة وليسوا على شيء مما ينطلق عليه الدين أصلاً واشعار بما يوجب النهى والانتهاء. وفيه - كما قيل - إشارة إلى عدم كفايه التقليد الصرف فى مثل هذه المطالب، وقيل وهو فى غاية البعد: إن المراد لا أتبع أهواءكم فى طرد المؤمنين ﴿قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا﴾ أى إن أتبع أهواءكم فقد ضللت وهو استئناف يؤكد لانتهائه عليه الصلاة والسلام عما نهى عنه مقرر لكونه فى غاية الضلال *

وقرأ يحيى بن وثاب (ضللت) بكسر اللام وهو لغة فيه، والفتح كما قال أبو عبيدة - هو الغالب - ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَّبِعِينَ ٥٦﴾ عطف على ما قبله، والعدول إلى الاسمى للدلالة على الدوام والاستمرار أى دوام النهى واستمراره لأنفى الدوام والاستمرار، والمراد - كما قيل -، وما أنا إذا فى شيء من الهدى حتى أعد فى عدادهم، وفيه تعريض بأن المقول لهم كذلك ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ﴾ تبيين للحق الذى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وبيان لاتباعه إياه إثر ابطال الباطل الذى فيه الكفرة وبيان عدم اتباعه عليه الصلاة والسلام له فى وقت من الأوقات - والبيئنة - كما قال الراغب - الدلالة الواضحة من بان يبين إذا ظهر أو الحججة الفاصلة بين الحق والباطل على أنها من البيئونة أى الانفصال، وإيما كان فالمراد بها القرآن - كما قال الجبائى - وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد لئى على يقين. وعن الحسن أن المراد بها النبوة وهو غير ظاهر كتفسيرها بالحجج العقلية أو ما يعمها، والتنوين للتفخيم أن بيئنة جليلة الشأن ﴿مَنْ رَبِّي﴾ أى كائنة من جهته سبحانه. ووصفها بذلك لتأكيد ما أفاده التنوين *

وجوز أن تكون (من) اتصالية، وفى الكلام مضاف أى بيئنة متصلة بمعرفة ربى، وقيل: هى أجلية متعلقة بما تعلق به الخبر ويقدر المضاف أيضاً أى كائن على بيئنة لأجل معرفة ربى والأول أظهر، وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره صلى الله عليه وسلم من التشرىف ورفع المنزلة ما لا يخفى *

وقوله سبحانه: ﴿وَكَذَّبْتُمْ بِهِ﴾ - كما قال أبو البقاء - جملة إما مستأنفة أو حالية بتقدير قد فى المشهور جىء

بها لاستقباح مضمونها واستبعاد وقوعه مع تحقق ما يقتضى عدوه أو للتفرقة بينه عليه الصلاة والسلام وبينهم ، والضمير للبيئة ، والتذكير باعتبار المعنى المراد ، وقال الزجاج : لأنها بمعنى البيان ، وجوز أن يكون الضمير لربى على معنى إني صدقت به ووحدته وأنتم كذبتهم به وأشركتم *

وقوله تعالى : ﴿ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ﴾ استئناف مبين لخطئهم في شأن ما جعلوه منشأ لتكذيبهم بالقرآن وهو عدم مجيء ما وعد فيه من العذاب الذى كانوا يستعجلونه بقولهم بطريق الاستهزاء أو الإلزام بزعمهم متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ، وقال الامام : إنه عليه الصلاة والسلام كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك فقال لهم : « ما عندى » الخ وكان الكلام مبين أيضا لخطئهم في شأن ما جعلوه منشأ لعدم الالتفات إلى نهى الرسول ﷺ عنه والاختبار بنزول العذاب بسببه أى ليس عندى ما يستعجلونه من العذاب الموعود به وتجعلون تاخره ذريعة إلى تكذيب القرآن أو عدم الالتفات إلى النهى عنه والوعيد عليه فى حكمى وقدرتى حتى أجيء به أى ليس أمره مفوضا إلى ﴿ إِنْ الْحُكْمُ ﴾ أى ما الحكم فى تاخير ذلك ﴿ إِلَّا لَّتَّةً ﴾ وحده من غير أن يكون غيره سبحانه دخل مافيه بوجه من الوجوه *

واختار بعضهم التعميم فى متعلق الحكم أى ما الحكم فى ذلك تاخيرا أو تعجيلا أو ما الحكم فى جميع الأشياء فيدخل فيه ما ذكر دخولا أوليا ، ورجح الأول بان المقصود من قوله سبحانه « ان الحكم » الخ التأسف على قوع خلاف المطلوب كما يشهد به موارد استعماله وهو على التأخير فقط ﴿ يَقُصُّ ﴾ أى يتبع ﴿ الْحَقُّ ﴾ والحكمة فيما يحكم به ويقدره كائنا ما كان أو يبينه بيانا شافيا من قص الأثر أو الخبر وهو من قبيل التكميل للخاص على ما اخترناه باردافه بامر عام كقوله تعالى : (بيده الملك وهو على كل شىء قدير) . وقرأ الكسائى . وغيره « يقضى » من القضاء وحذفت الياء فى الخط تبعاً لحذفها فى اللفظ لالتقاء الساكنين ، وأصله أن يتعدى بالياء لانه نفسه فنصب (الحق) إما على المصدرية لانه صفة مصدر محذوف قاهت مقامه أى يقضى القضاء الحق أو على أنه مفعول به ويقضى متضمن معنى ينفذ أو هو متعد من قضى الدرغ اذا صنعها أى يصنع الحق ويدبره كقول الهذلى : مسرودتان قضاها داود . وفى الكلام على هذا استعارة تبيعية ، واحتج مجاهد للقراءة الأولى بعدم الباء المحتاج اليها فى الثانية وقد علمت فساده .

واحتج أبو عمرو للثانية بقوله سبحانه ﴿ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ٥٧ ﴾ فان الفصل إنما يكون فى القضاء لافى القصص ولو كان ذلك فى الآية لقال خير القاصين . وأجاب أبو على الفارسى بأن القصص ههنا بمعنى القول وقد جاء الفصل فيه قال تعالى : (انه لقول فصل * كتاب أحكمت آياته ثم فصلت * ونفصل الآيات) على انك تعلم بادنى التفات الى أن القصص هنا قد يؤول بلا تكلف وبعد الى معنى القضاء : وفى ارشاد العقل السليم أن أصل القضاء الفصل بتمام الأمر وأصل الحكم المنع فكأنه يمنع الباطل عن معارضة الحق أو الخصم عن التعدى إلى صاحبه ، وجملة (وهو خير) الخ تذييل مقرر لمضمون ما قبله مشير إلى أن قص الحق ههنا

بطريق خاص هو الفصل بين الحق والباطل فافهم *

واحتج بعض أهل السنة بقوله سبحانه: (ان الحكم) الخ لافادته الحصر على أنه لا يتدر العبد على شيء من الأشياء إلا اذا قضى الله تعالى به فيمتنع منه فعل الكفر الا اذا قضى الله تعالى به وحكم، وكذلك في جميع الأفعال. وقالت المعتزلة: ان قوله سبحانه: (يقضى الحق) معناه ان كل ما يقضى به فهو الحق، وهذا يقتضى أن لا يريد الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لأن ذلك ليس بحق ولا يخفى ما فيه (قُلْ لَوْ أَنِّي عَفَا) أي في قدرتي وامكاني (مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ) من العذاب (لَقَضَى الْأَمْرَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ) أي بان ينزل عليكم اثر استعجالكم، وفي بناء الفعل للفعل من الايدان بتعين الفاعل الذي هو الله جلت عظمته وتحويل الامر ومراعاة حسن الأدب ما لا يخفى *

وقال الزمخشري ومن تبعه: المعنى لو كان ذلك في مكنتي لاهلكتم عاجلا غضبا لربي عز وجل واعتاضا من تكذيبكم به ولتخلصت منكم سريرا، ولا يساعده المقام، ومثله حمل ما يستعجلون به على الآيات المقترحة وقضاء الامر على قيام الساعة (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ ٥٨) أي بحالهم وبأنهم مستحقون للإمهال بطريق الاستدراج لتشديد العذاب، ولذلك لم يفوض الامر الى ولم يقض بتعجيل العذاب، والجملة مقررة لما أفادته الجملة الامتناعية من انتفاء كون أمر العذاب مفوضا اليه عليه الصلاة والسلام المستتبع لانتفاء قضاء الامر وتعليل له *

وقيل: هي في معنى الاستدراك كأنه قيل: لو قدرت اهلكتم ولكن الله تعالى أعلم بمن يهلك من غيره وله حكمة في عدم التمكين منه، وأياما كان فلا حاجة الى حذف مضاف، وزعم بعضهم ذلك، والتقدير وقت عقوبة الظالمين وهو كما ترى والله تعالى أعلم.

(وَعَنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ) أي مفاتيحه كما قرئ به فهو جمع مفتاح بكسر الميم وهو كمفتاح آلة الفتح، وقيل: انه جمع مفتاح كما قيل في جمع محراب محارب، والكلام على الاستعارة حيث شبه الغيب بالاشياء المستوتق منها بالاقفال. وأثبت له المفاتيح تخيلا وهي باقية على معناها الحقيقي، وجعلها بمعنى العلم قرينة المكنية بناء على أنه لا يلزم أن تكون حقيقة بعيد، وأبعد منه تكلف التمثيل. وقيل: الاقرب أن يعتبر هناك استعارة مصرحة بتحقيقية بان يستعار العلم للمفاتيح وتجعل القرينة الاضافة الى الغيب. وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي ان المراد من المفاتيح الخزائن فهي حينئذ جمع مفتاح بفتح الميم وهو الخزن * وجوز الواحدى أن يكون مصدرا بمعنى الفتح وايس بالمتبادر. وفي الكلام استعارة مكنية تخيلية، وتقديم الخبر لافادة الحصر. والمراد بالغيب المغيبات على سبيل الاستغراق، والمقصود على كل تقدير أنه سبحانه هو العالم بالمغيبات جميعها كما هي ابتداء (لَا يَعْلمُهَا إِلَّا هُوَ) في موضع الحال من مفاتيح، والعامل فيها. كما قال أبو البقاء. ما تعلق به الظرف أو نفسه ان رفعت به، ويجوز ان يكون تأكيذا لمضمون ما قبله، والكلام اما مسوق لبيان اختصاص المقدورات الغيبية به سبحانه من حيث العلم اثر بيان اختصاص كلها به تعالى من حيث القدرة، والمعنى ان ما تستعجلون به من العذاب ليس مقدورا لي حتى ألزمكم بتعجيله ولا

معلوما لدى حتى أخبركم بوقت نزوله بل هو مما يختص به جل شأنه قدرة وعلما فينزله حسبما تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم، واما لاثبات العلم العام له سبحانه وهو علمه بكل شيء بعد اثبات العلم الخاص وهو علمه بالظالمين، وذكر الامام أن معنى الآية على تقدير ان يراد بالمفاتيح الخزائن أنه سبحانه القادر على جميع الممكنات كما في قوله تعالى: (وان من شيء الا عندنا خزائنه) •

وأخرج ابن جرير • وابن المنذر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: مفاتيح الغيب خمس وتلا (ان الله عنده علم الساعة) الآية، وروى نحوه عن ابن مسعود، وأخرج أحمد • والبخارى وغيرهما عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعا نحو ذلك، ولعل الحمل على الاستغراق أولى، وما في الاخبار يحمل على بيان البعض المهم لا على دعوى الحصر اذ لا شبهة في ان ما تدا الخس من المغيبات لا يعلمه أيضا الا الله تعالى •

(وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ) عطف على جملة (وعنده مفاتيح) الخ أو على الجملة قبله وهو ظاهر على تقدير حالتها، واما على تقدير كونها تأكيداً فقد منعه البص لأن المعطوف لا يصلح للتأكيد ولو كان علمه سبحانه بالمغيبات عند المحققين المحتتمين على وجه التفصيل والاختصاص لأن علم الغيب والشهادة متغايران فلا يؤكد أحدهما الآخر نعم قيل: من لم يجعلها مؤكدة جوز العطف عليها فيكون الجملتان مستأنفتين لتفصيل علمه سبحانه وشموله لا غير، وجوز ان يكون المجموع مؤكدا لاشتماله على مضون ما قبله لأنه ليس مؤكدا اصطلاحيا، والمراد من هذه الجملة - كما قال غير واحد - بيان تعلق علمه تعالى بالمشاهدات إثر بيان تعلقه بالمغيبات تكملة له وتنبهها على ان الكل بالنسبة الى علمه المحيط سواء، والمراد من البر الصحراء ومن البحر خلافة، وفي القاموس انه الماء الكثير أو المالح فقط ويجمع وجمعه أبحر وبحور وبحار وتصغيره ابيحر لا بحير. وعن هجاهد أن المراد بالبر القفار وبالبحر كل قرية فيا ماء وهو خلاف الظاهر، وايا ما كان فالعلم ما فيهما من الموجودات مفصلة على اختلاف أجناسها وأنواعها وتكثر أفرادها •

(وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا) أى وما تسقط ورقة من أى شجرة كانت الا عالما بها، فنزائده في الفاعل، والجملة بعد الا فى موضع الحال منه، وجاءت الحال من النكرة لاعتمادها على النفي، والتفريع فى الحال شائع سائغ •

وجوز أن تكون فى موضع النعت للنكرة، والكلام مسوق - كما قيل - لبيان تعلق علمه تعالى بأحوال المشاهدات المتغيرة بعد بيان تعلقه بذواتها فان تخصيص حال السقوط بالذكر ليس إلا بطريق الاكتفاء بذكرها عن ذكر سائر الاحوال كما أن ذكر أحوال الورقة وما عطف عليها خاصة دون أحوال سائر ما فى البر والبحر من الموجودات التى لا يبط بها نطاق الحصر باعتبار أنها نموذج لاحوال سائرهما، قيل: ولعل الاكتفاء بحال السقوط دون الاكتفاء بغيرها من الاحوال اشدة ملامتها لما سيأتى إن شاء الله تعالى فى آية التوفى، ولأن التغيير فيها أظهر فهو أوفق بما سبقت له الآية، وقيل: لأن العلم بالسقوط لكونه من الاحوال الساقطة التى يغفل عنها يستلزم العلم بغيره من الاحوال المعنى بها فتدبر، فكانه قيل: وما تغير ورقة من حال إلى حال إلا يعلمها

(وَلَا حَبَّةٌ) عطف على (ورقة) •

وقوله سبحانه . (في ظلمات الأرض) متعلق بمحذوف وقع صفة لحبة مفيدة لكمال ظهور عليه تعالى . والمراد من ظلمات الأرض بطونها ، وكنى بالظلمة عن البطن لأنه لا يدرك فيه كما لا يدرك في الظلمة . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما المراد ظلمات الأرض ما تحت الصخرة في أسفل الأرضين السبع أو تحت حجر أو شئ ، وقوله تعالى : (وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ) عطف على «ورقة» أيضا داخل معها في حكمها ، والمراد بالرطب واليابس رطب ويابس من شأنهما السقوط كالثمار مثلا لا اقتضاء العطف ذلك ؛ وقوله سبحانه (إلا في كتاب مبين ٥٩) كالتكرير لقوله سبحانه (إلا يعلمها) لأن معنهما واحد في المسائل سواء أريد بالكتاب المبين عليه تعالى أو اللوح المحفوظ الذي هو محل معلوماته سبحانه ، وإلى هذا ذهب الزمخشري وأراد كما قال السعد : أنه تكرر من جهة المعنى ، وأما من جهة اللفظ فهو صفة للذكورات كما ان (إلا يعلمها) صفة لورقة . وأورد عليه بأن صفة شئ كيف تكون تكرر لصفة شئ آخر معنى . وأجيب بأنه غير وارد لأن الورقة داخل في الرطب واليابس فلا تغاير بحسب المعنى فيصح ما ذكر ، وقيل : إنه بدل من الاستثناء الأول بدل الكل إن فسر الكتاب بالعلم وبدل الاشتغال إن فسر باللوح وفيه تأمل . وقرئ (ولا حبة ، ولا رطب ولا يابس) بالرفع على العطف على محل (ورقة) وخص بعضهم هذه القراءة بالآخرين .

وجوز أن يكون الرفع على الابتداء والخبر (إلا في كتاب) قيل وهو الأنسب بالمقام لشمول الرطب واليابس حينئذ لما ليس من شأنه السقوط . وقد جعلهما غير واحد شاملين لجميع الأشياء لأن الأجسام كلها لا تخلو من أن تكون رطبة أو يابسة ويدخل في ذلك الحار والبارد ، والمراد من كل معناه اللغوي لمصطلح الأطباء كما لا يخفى . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد بالرطب ما ينبت وباليابس ما لا ينبت . وفي رواية أخرى عنه أن الأول الماء والثاني الثرى . وروى أبو الشيخ عنه ما يفيد العموم ، ولعله الأولى بالقبول ، وقيل : الرطب الحى واليابس الميت .

وروى الامامية عن أبي عبد الله رضى الله تعالى عنه أنه قال : الورقة السقط والحبة الولد وظلمات الأرض الأرحام والرطب ما يحيى واليابس ما يغيض ، وأنا أجل أبا عبد الله رضى الله تعالى عنه عن التفوه بهذا التفسير إذ هو خلاف الظاهر جدا ، ومثله في عدم التبادر ما أخرجه أبو الشيخ عن محمد بن جحادة أنه قال : إن لله تعالى شجرة تحت العرش ليس مخلوق إلا له فيها ورقة فاذا سقطت ورقته خرجت روحه من جسده ، وذلك قوله سبحانه : (وما تسقط من ورقة) ثم ان تفسير الكتاب باللوح هو الذى مشى عليه جماعة من المفسرين منهم الزجاج فقد قال : إنه تعالى أثبت المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال سبحانه : (إلا في كتاب من قبل أن نبرأها) . وفي رواية لمسلم « ان الله تعالى كتب مقادير الخلق قبل أن يخلق السماء والأرض بخمسين ألف سنة » . وفائدة ذلك أمور : أحدها اعتبار الملائكة عليهم السلام موافقات المحادثات للمعلومات الالهية . وثانيها وعليه اقتصر الحسن تنبيه المكلفين على عدم اهمال أحوالهم المشتملة على الثواب والعقاب حيث ذكر أن الورقة والحبة في الكتاب : وثالثها عدم تغيير الموجودات عن الترتيب السابق في الكتاب ، ولذا جاء « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » ، وهذا الكتاب يسمى اللوح المحفوظ . لحفظه عن التحريف ووصول الشياطين اليه أو من المحو والاثبات بناء على أنهما إنما يكونان في صحف الملائكة دونه . والبلخي اختار

أن معنى قوله تعالى: (في كتاب مبين) أنه محفوظ غير منسى ولا مغفول عنه ، كما يقول القائل لغيره ما تصنعه ، سطور مكتوب عندي فإنه إنما يريد أنه حافظ له يريد مكافأته عليه . وأنشد ذلك :

دان لسلى عندنا ديوانا ، وذكر الامام ههنا ما سماه دقيقة ، وهو أن القضايا العقلية المحضنة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال وألغوا استحضار المعقولات المجردة وهم كالكبريت (الأحمر وعنده مفاتيح الغيب) من تلك القضايا وحيث أريد إيصالها إلى كل عقل لان القرآن إنما نزل لينتفع به جميع الخلق ذكر مثال من الأمور المحسوسة الداخلة تحت تلك القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل واحد فذكر (ويعلم ما في البر والبحر) ليكشف به عن حقيقة عظمة ذلك المعقول . وقدم ذكر البر لان الانسان قد شاهد أحواله وكثرة ما فيه *

وأما البحر فحاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر وطولها وعرضها أعظم وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب فاذا استحضر الخيال معلومات البر والبحر وعرف أن مجموعها حقير من جنب ما دخل في دائرة عموم ، و(عنده مفاتيح الغيب) يصير ذلك تقريبا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت ذلك ، ثم كشف سبحانه عن عظمة البر والبحر بقوله عز وجل : (وما تسقط من ورقة الا يعلمها) ، وذلك لان العقل يستحضر جميع ما في الأرض من المدن والقرى والمفاوز والمهاالك ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر . ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة الا والحق يعلمها ، ثم ذكر مثلا أشد هيبة وهو (ولاحية) الخ *

وذلك لان الحبة تكون في غاية الصغر و(ظلمات الأرض) يخفى فيها أكبر الأجسام وأعظمها فاذا سمع العاقل ان تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج من عليه سبحانه انتبه غاية الانتباه وفاز من مجموع ذلك بالحظ الأوفر من المعنى المشار اليه في صدر الآية ، ثم انه تعالى لما قرى ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة عاد إلى ذكر تلك القضية بعبارة أخرى وهي قوله عز اسمه (ولارطب ولا يابس الا في كتاب) فانه عين ما تقدم ، وهذا مبني على أحد الوجوه في الآية فلا تغفل ، وفيها دليل على أن الله تعالى عالم بالجزئيات *

ونسبت المخالفة فيه للفلاسفة ، والحق أنهم لا ينكرون ذلك . وإنما ينكرون عليه سبحانه بها بوجه جزئي وهو بحث طويل الذيل . وكذا بحث عليه تعالى من حيث هو . وقد ألفت فيه الرسائل وصار معترك أفهام الأواخر والأوائل وسبحان من لا يقدر قدره غيره *

(وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ) أى يذمكم فيه كما نقل عن الزجاج والجبائي ، ففيه استعارة تبعية حيث استعير التوفى من الموت للنوم لما بينهما من المشاركة في زوال احساس الحواس الظاهرة والتميز ، قيل : والباطنة أيضا ، وأصله قبض الشئ بتامه ، ويقال : توفيت الشئ واستوفيته بمعنى (وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ) أى ما كسبتم وعملمت فيه من الاثم كما أخرج ذلك ابن جرير ، وابن المنذر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقتادة وهو الذى يقتضيه سياق الآية فانه للتهديد والتوبيخ ، ولهذا أوتر « يتوفاكم » على ينيهم

ونحوه و«جر حتم» على كسبتم ادخالا للمخاطبين الكفرة في جنس جوارح الطير والسباع، وبعضهم يجعل الخطاب عاما والمراد من الليل والنهار الجنس المتحقق في كل فرد من افرادهما اذ بالتوفي والبعث الموجودين فيهما متحقق قضاء الاجل المسمى المترتب عليهما، والباء في الموضوعين بمعنى في كما أشرنا اليه .
والمراد بعلمه سبحانه ذلك كما قيل : علمه قبل الجرح كما يلوح به تقديم ذكره على البعث أى يعلم ما تجرحون ، وصيغة الماضى الدلالة على التحقق، وتخصيص التوفى بالليل والجرح بالنهار للجري على السنن المعتاد وإلا فقد يعكس (ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ) أى يوقظكم فى النهار، وهل هو حقيقة فى هذا المعنى أو مجاز فيه قولان . والمتبادر منه فى عرف الشرع احياء الموتى فى الآخرة وجعلوه ترشيحا للتوفى وهو ظاهر جدا على المتبادر فى عرف الشرع لا اختصاصه بالمشبه به . ويقال على غيره : انه لا يشترط فى الترشيح اختصاصه بالمشبه به بل أن يكون أخص به بوجه كما قرروه فى قوله . له لبد أظفاره لم تقلم ، والبعث فى الموتى أقوى لأن عدم الاحساس فيه كذلك فزالته أشد . وقد صرحوا أيضا ان الترشيح يجوز أن يكون باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة لا يقصد به إلا تقويتها .

ويجوز أن يكون مستعاراً من ملائم المستعار منه للملائم المستعار له ، والجملة عطف على (يتوفاكم) وتوسيط (ويعلم) الخ بينهما لبيان ما فى بعثهم من عظيم الاحسان اليهم بالتنبيه على أن ما يكسبونه من الاثم مع كونه مما يستأهلون به ابقائهم على التوفى بل اهلاكم بالمرّة يفرض سبحانه عليهم الحياة ويهلهم كما ينهى عنه كلمة التراخي كأنه قيل : هو الذى يتوفاكم فى جنس الليالى ثم يبعثكم فى جنس الأنهر مع علمه جل شأنه بما ترتكبون فيها (لِيَقْضَىٰ أَجْلٌ مُّسَمًّى) معين لكل فرد وهو أجل بقائه فى الدنيا ، وتكلف الزمخشري فى تفسير الآية فجعل ضمير «فيه» جاريا مجرى اسم الإشارة عائداً على مضمون كونهم متوفين وكاسبين و«فى» بمعنى لام العلة كما فى قولك : فيم دعوتى، والاجل المسمى هو الكون فى القبور أى ثم يبعثكم من القبور فى شأن ذلك الذى قطعتم به أعماركم من النوم بالليل وكسب الآثام بالنهار ومن أجله ليقضى الاجل الذى سماه سبحانه وضر به لبعث الموتى وجزائهم على أعمالهم ، وما ذكرناه هو الذى ذهب اليه الزجاج . والجباى . وغالب المفسرين وهو عرى عن التكلف الذى لا حاجة اليه .

وزعم بعضهم أن الداعى اليه هو أن قوله تعالى : (ويعلم ما جر حتم بالنهار) دال على حال اليقظة وكسبهم فيها ، وكلمة - ثم - تقتضى تأخير البعث عنها فلهذا عدل الزمخشري إلى ما عدل اليه ، وقال بعض المحققين : إن قوله سبحانه : (ويعلم) الخ إشارة إلى ما كسب فى النهار السابق على ذلك الليل والواو للحال ولادلالة فيه على الايقاظ من هذا التوفى وأن الايقاظ متأخر عن التوفى وأن قولنا : يفعل ذلك التوفى لتقضى مدة الحياة المقدره كلام منتظم غاية الانتظام ، ولا يخفى أن فيه تكلفا أيضا مع أن واو الحال لا تدخل على المضارع إلا شذوذا أو ضرورة فى المشهور ، ووجه سنان التراخي المفاد بتم بأن حقيقة الامانة فى الليل تتحقق فى أوله والايقاظ متراخ عنه وإن لم يتراخ عن جملة .

واعترض بأنه حينئذ لا وجه لتوسيط « ويعلم » الخ بينهما وفيه نظريه لم بما ذكرنا (ثُمَّ إِلَيْهِ) سبحانه لا إلى غيره أصلا (مَرْجِعُكُمْ) أى رجوعكم ومصيركم بالموت (ثُمَّ يُبَدِّلُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ٦٠) بالمجازاة

بأعمالكم التي كنتم داومتم على عملها في الدنيا *

(وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) فلا يعجزه أحد منهم ولا يحول بينه سبحانه وبين ما يريد فيهم ، و«فوق» نصب على الظرفية حال أو خبر بعد خبر ، وقد تقدم الكلام مبسوطا فيما للعلماء في هذه الآية (وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً) من الملائكة وهم الكرام الكاتبون المذكورون في قوله تعالى : «وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين» أو المعقبات المذكورة في قوله سبحانه : «له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله» ، وقيل : المراد ما يشمل الصنفين ، ويقدر المحفوظ الأعمال والأنفس والأعم . وعن قتادة يحفظون العمل والرزق والاجل * والذي ذهب إليه أكثر المفسرين المعنى الأول في الحفظ ، وهم عند بعض يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات بأسرها كما يشعر بذلك «ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها» وجاء في الاثر تفسير الصغيرة بالتبسم والكبيرة بالضحك «وما يلفظ من قول الايدي رقيب عتيد» وقال آخرون : لا يكتبون المباحات إذ لا يترتب عليها شيء *

وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن مع كل انسان ملكين أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره فاذا تكلم الانسان بحسنة كتبها من على اليمين وإذا تكلم بسية قال من على اليمين لمن على اليسار : لتنتظره لعله يتوب منها فان لم يتب كتب عليه والمشهور أنهما على الكتفين ، وقيل : على الذقن ، وقيل : في الفم يمينه ويساره . واللازم الايمان بهما دون تعيين محلها والبحث عن كيفية كتابتهما ، وظواهر الآيات تدل على أن اطلاع هؤلاء الحفظة على الأقوال والأفعال كقوله تعالى : (ما يلفظ من قول) الخ ، وقوله سبحانه : (يعلمون ما تفعلون) وأما على صفات القلوب كالايمان والكفر مثلا فليس في الظواهر ما يدل على اطلاعهم عاينها ، والأخبار بعضها يدل على الاطلاع كخبر «إذا هم العبد بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة» فان لهم من أعمال القلب كالايمان والكفر ، وبعضها يدل على عدم الاطلاع كخبر «إذا كان يوم القيامة يجاء بالأعمال في صحف محكمة فيقول الله تعالى اقبلوا هذا وردوا هذا فتقول الملائكة وعزتك ما كتبنا إلا ما عمل فيقول سبحانه : ان عمله كان لغيري وإنى لا أقبل اليوم إلا ما كان لوجهي» وفي رواية مرسله لابن المبارك «إن الملائكة يرفعون أعمال العبد من عباد الله تعالى فيستكثرونه ويزكونه حتى يبلغوا به حيث شاء الله تعالى من سلطانه فيوحى الله تعالى اليهم إنكم حفظة عمل عبدي وأنا رقيب على ما في نفسه إن عبدي هذا لم يخلص في عمله فاجعلوه في سجين» الحديث . والقائل بأنهم لا يكتبون إلا الأعمال الظاهرة يقول : معنى - كتبت - في حديث اللهم بالحسنة ثبتت عندنا وتحققت لا كتبت في صحف الملائكة * والقائل بأنهم يكتبون الأعمال القلبية يقول باستثناء الرياء فيكتبون العمل دونه ويخفيه الله تعالى عنهم ليبطل سبحانه به عمل المرآئي بعد كتابته إما في الآخرة أو في الدنيا زيادة في تنكيله وتفضيع حاله ، ولعل هذا كما يفعل به يوم القيامة من رده إلى النار بعد تربيته من الجنة .

فقد روى أبو نعيم . والبيهقي . وابن عساكر . وابن النجار أنه يؤمر بناس يوم القيامة إلى الجنة حتى إذا دنوا منها واستنشقوا ريحها ونظروا إلى صورتها وإلى ما أعد الله تعالى لأهلها نودوا أن اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون بحسرة . ما رجع الأولون والآخرون بمثلها فيقولون : ربنا لو أدخلتنا النار قبل أن تربيانا ما أربيتنا من ثوابك وما أعددت فيها لأولياتك كان أهون علينا قال : ذلك أردت بكم يا أشقياء .

كنتم إذا خلوتهم بارزتموني بالعظائم وإذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين تراؤون الناس بأعمالكم خلاف ما تعطونني من قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني وأجلتم الناس ولم تجلوني وتركتم للناس ولم تتركوالي فالיום أذيقكم العذاب مع ما حرمتهم من الثواب ، والسكل عندي محتمل ولا قطع فتدبر .

واختلفوا في أن الحفظة هل يتجددون كل يوم وليلة أم لا ؟ فقيل : إنهم يتجددون وملائكة الليل غير ملائكة النهار دائماً إلى الموت ، وقيل : إن ملائكة الليل يذهبون فتأتي ملائكة النهار ثم إذا جاء الليل ذهبوا ونزل ملائكة الليل الأولون لا غيرهم وهكذا ، وقيل : إن ملائكة الحسنات يتجددون دون ملائكة السيئات وهو الذي يقتضيه حسن الظن بالله تعالى . واختلف في مقرهم بعد موت المكلف فقيل : يرجعون مطلقاً إلى معابدهم في السماء ، وقيل : يبقون حذاء قبر المؤمن يستغفرون له حتى يقوم من قبره . وصحح غير واحد أن كاتب الحسنات لا ينحصر في واحد لحديث رأيت كذا وكذا يبتدرونها أيهم يكتبها أول ، والحكمة في هؤلاء الحفظة أن المكلف إذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على رؤس الأشهاد كان ذلك أجزره عن تعاطي المعاصي والقبائح وأن العبد إذا وثق بالطرف سيده واعتمد على ستره وشفوه لم يحتشم منه احتشامه من خدمه المطلعين عليه ، وقول الامام : يحتمل أن تكون الفائدة في الكتابة أن توزن تلك الصحائف يوم القيامة لأن وزن الأعمال غير ممكن بخلاف وزن الصحائف فإنه ممكن ليس بشيء كما لا يخفى ، والقول بوزن الصحائف أنفسها قول لبعضهم ، هذا (ويرسل) إما مستأنف أو عطف على (القاهر) لأنه بمعنى الذي يقهر ، وعطفه كما زعم أبو البقاء على « يتوفاكم » وما بعده من الأفعال المضارعة ليس بشيء كاحتمال جعله حالاً من الضمير في (القاهر) أو في الظرف لأن الواو الحالية كما أشرنا إليه آنفاً لا تدخل على المضارع ، وتقدير المبتدأ لا يخرج عن الشذوذ على الصحيح ، « وعليكم » متعاقب يرسل لما فيه من معنى الاستيلاء ، وتقديمه على المفعول الصريح لما مر غير مرة من الاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ، وقيل : هو متعلق بحذوف وقع حالاً من حفظة إذ لو تأخر لكان صفة أي كائنين عليكم .

وقيل : متعاقب بحفظة وهو جمع حافظ ككتابة وكاتب ، و« حتى » في قوله تعالى (حتى إذا جاء أحدكم الموت) هي التي يبتدأ بها الكلام وهي مع ذلك تجعل ما بعدها من الجملة الشرطية غاية لما قبلها كأنه قيل : ويرسل عليكم حفظة يحفظون ما يحفظون منكم مدة حياتكم حتى إذا انتهت مدة أحدكم وجاء أسباب الموت ومبادئه (توفته رسلنا) الآخرون المفوض إليهم ذلك وانتهى هناك حفظ الحفظة ، والمراد بالرسول على ما أخرجه ابن جرير . وأبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم أعوان ملك الموت ، ونحوه ما أخرجه عن قتادة قال : إن ملك الموت له رسل يباشرون قبض الأرواح ثم يدفعونها إلى ملك الملك .

وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر عن الكلبي أن ملك الموت هو الذي يلي ذلك ثم يدفع الروح ان كانت مؤمنة الى ملائكة الرحمة وان كانت كافرة الى ملائكة العذاب . والآ كثر من على أن المباشر ملك الموت وله أعوان من الملائكة ، واسناد الفعل الى المباشر والمعاون معاجاز كما يقال بنو فلان قتلوا قتيلاً والقاتل واحد منهم ، وقد جاء اسناد الفعل الى ملك الموت فقط باعتبار أنه المباشر والى الله تعالى باعتبار أنه سبحانه الأمر الحقيقي . وقد أشرنا فيما تقدم ان بعض الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم قال : ان المتوفى تارة يكون

هو الله تعالى بلا واسطة وتارة الملك وتارة الرسل وغيره وذلك حسب اختلاف أحوال المتوفى . وعن الزجاج وهو غريب أن المراد بالرسول هنا الحفظة فيكون المعنى يرسلهم للحفاظ في الحياة والتوفى عند مجيء الممات . وقرأ حمزة «توفاه» بالف مائة . وقرئ في الشواذ «توفاه» (وهم) أي الرسل (لَا يُفْرَطُونَ ٦١) بالتوازي والتأخير . وقرأ الأعرج «يفرطون» بالتخفيف من الإفراط . وهو مجاوزة الحد وتكون بالزيادة والنقصان أي لا يجاوزون ما حد لهم بزيادة أو نقصان ، والجملته حال من (رسلنا) وقيل : مستانفة سبقت لبيان اعتنائهم بما أمروا به (ثُمَّ رُدُّوا) عطف على «توفاه» والضمير - كما قيل - لكل المدلول عليه باحد وهو السرفى مجيئه بطريق الالتفات ، والافراد أولا والجمع آخرا لوقوع التوفى على الانفراد والرد على الاجتماع *

وذهب بعض المحققين أن فيه التفاتا من الخطاب الى الغيبة ومن التكلم اليها لأن الرد يناسبه الغيبة بلا شبهة وان لم يكن الرد حقيقة لأنهم ماخرجوا من قبضة حكمه سبحانه طرفة عين . ونقل الامام القول بعود الضمير على الرسل أي أنهم يموتون كما يموت بنو آدم ، والاول هو الذي عليه غالب المفسرين . والمراد «ثم ردوا» بعد البعث والحشر أو من البرزخ (إلى الله) أي الى حكمه وجزائه أو الى موضع العرض والسؤال (مَوْلَاهُمْ) أي مالكم الذي يلي أمورهم على الاطلاق ولا ينافي ذلك قوله تعالى : (وان الكافرين لا مولى لهم) لأن المولى فيه بمعنى الناصر (الحق) أي العدل أو مظهر الحق أو الصادق الوعد *

وذكر حجة الاسلام قدس سره ان الحق مقابل الباطل وكل ما يخبر عنه فاما باطل مطلقا واما حق مطلقا واما حق من وجه باطل من وجهه ، فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقا والواجب بذاته هو الحق مطلقا والممكن بذاته الواجب بغيره حق من وجه باطل من وجهه ، فمن حيث ذاته لا وجود له فهو باطل ومن جهة غيره مستفيد للوجود فهو حق من الوجه الذي يلي مفيد الوجود ، فعنى الحق المطلق هو الموجود الحقيقي بذاته الذي منه يؤخذ كل حقيقة وليس ذلك إلا الله تعالى ، وهذا هو مراد القائل إن الحق هو الثابت الباقي الذي لا فناء له ، وفي التفسير الكبير أن لفظ المولى والولى مشتقان من القرب وهو سبحانه القريب ويطلق المولى أيضا على الممتق وذلك كالمشعر بأنه جل شأنه أعتقهم من العذاب وهو المراد من قوله سبحانه (سبقت رحمتي غضبي) وأيضا أضاف نفسه إلى العبيد وما أضافهم إلى نفسه وذلك نهاية الرحمة ، وأيضا قال عز اسمه : (مَوْلَاهُمْ الْحَقُّ) والمعنى أنهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالى الباطلة وهي النفس والشهوة . والغضب كما قال سبحانه : (أفرايت من اتخذ الهه هواه) فلما مات الانسان تخاص من تصرفات الموالى الباطلة وانتقل إلى تصرف المولى الحق انتهى . وهو كما ترى *

وادعى أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية لأن صريحها يدل على حصول الموت للعبد ويدل على أنه بعد الموت يرد إلى الله تعالى والميت مع كونه ميتا لا يمكن أن يرد إلى الله تعالى لأن ذلك الرد ليس بالمكان والجهة لتعالیه سبحانه عنهما بل يجب أن يكون مفسرا بسكونه منقادا لحكم الله تعالى مطيعا لقضائه وما لم يكن حيا لا يصبح هذا المعنى فيه فثبت أنه حصل ههنا موت وحياة أما الموت

فنصيب البدن فتبقى الحياة نصيب الروح ولما قال سبحانه: (ردوا) وثبت أن المردود هو الروح ثبت أن الانسان ليس إلا هي وهو المطلوب ، وكذا تشعر بكون الروح موجودة قبل التعلق بالبدن لأن الرد من هذا العالم إلى حضرة الجلال إنما يكون لو كانت موجودة كذلك ، ونظيره قوله سبحانه: (ارجعني إلى ربك) وقوله تعالى (ثم إليه مرجعكم) ولا يخفى ما في ذلك فتدبر . وقرئ (الحق) بالنصب على المدح *
 وجوز أن يكون على أنه صفة للفعول المطاق أي الرد الحق فلا يكون حينئذ المراد به الله عز وجل والأول أظهر ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾ يومئذ صورة ومعنى لاغيره بوجه من الوجوه . واستدل بذلك على أن الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب إذ لو ثبت ذلك لثبت للطيع على الله تعالى حكم وهو أخذ الثواب وهو يناهى ما دلت عليه الآية من الحصر ﴿وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ٦٣﴾ يحاسب جميع الخلائق بنفسه في أسرع زمان وأقصره ، ويلزم هذا أن لا يشغله حساب عن حساب ولا شأن عن شأن . وفي الحديث أنه تعالى يحاسب الكل في مقدار حلب شاة . وفي بعض الاخبار في مقدار نصف يوم . وذهب بعضهم إلى أنه تعالى لا يحاسب الخلق بنفسه بل يأمر سبحانه الملائكة عليهم السلام فيحاسب كل واحد منهم واحدا من العباد . وذهب آخرون إلى أنه عز وجل إنما يحاسب المؤمنين بنفسه وأما الكفار فتحاسبهم الملائكة لأنه تعالى لو حاسبهم لتكلم معهم وذلك باطل لقوله تعالى في صفتهم: (ولا يكلمهم) وأجاب الأولون عن هذا بأن المراد أنه تعالى لا يكلمهم بما ينفعهم فان ظواهر الآيات ومنها ما تقدم في هذه السورة من قوله تعالى: (ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون) وقوله سبحانه (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) تدل على تكليمه تعالى لهم في ذلك اليوم، ثم إن كيفية ذلك الحساب مما لا تحيط بتفصيلها عقول البشر، عن طريق الفكر أصلا وليس لنا إلا الايمان به مع تفويض الكيفية وتفصيلها إلى عالم الغيب والشهادة . وادعى الفلاسفة أن كثرة الأفعال وتكررها يوجب حدوث الملكات الراسخة وأنه يجب أن يكون لكل واحد من تلك الأعمال أثر في حصول تلك الملكة بل يجب أن يكون لكل جزء من أجزاء العمل الواحد أثر بوجه ما في ذلك وحينئذ يقال: إن الأفعال الصادرة من اليد هي المؤثرة في حصول الملكة المخصوصة وكذلك الأفعال الصادرة من الرجل فتكون الأيدي والأرجل شاهدة على الانسان بمعنى أن تلك الآثار النفسانية إنما حصلت في جواهر النفوس بواسطة هذه الأفعال الصادرة عن هذه الجوارح فكان ذلك الصدور جاريا مجرى الشهادة بحصول تلك الآثار في جواهر النفس . وأما الحساب فالمقصود منه استعمال ما بقي من الدخل والخرج ، ولما كان لكل ذرة من الأعمال أثر حسن أو قبيح حسب حسن العمل وقبحه ولاشك أن تلك الأعمال كانت مختلفة فلا جرم كان بعضها معارضا للبعض وبعد حصول المعارضة يبقى في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد وقدر آخر من الذميمة فإذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك وهو إنما يحصل في الآن الذي لا ينقسم وهو الآن الذي فيه فيقطع فيه تعلق النفس من البدن فعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب، وزعم من نقل هذا عنهم أنه من تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية ، وأنا أقول :

راحت مشرقة ورحمت مغربا شتان بين مشرق ومغرب

(قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ) أى قل لهم تقريرا بانحطاط شركائهم عن رتبة الالهية، والمراد من ظلمات البر والبحر كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما شدائدهما وأهوالها التى تبطل الحواس وتدهش العقول. والعرب - كما قال الزجاج - تقول لليوم الذى يلقى فيه شدة: يوم مظلم حتى أنهم يقولون: يوم ذو كواكب أى أنه يوم قد اشتدت ظلمته حتى صار كالليل فى ظلمته، وأنشد:

بني أسد هل تعلمون بلاءنا إذا كان يوم ذو كواكب أشهب

ومن الأمثال القديمة - رأى الكواكب ظهراً - أى أظلم عاينه يومه لاشتداد الأمر فيه حتى كأنه أبصر النجم نهاراً، ومن ذلك قول طرفة:

ان تنوله فقد تمنعه وتريه النجم يجرى بالظهر

وقيل: المراد ظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة البحر، وقيل: ظلمة البر بالخسف فيه وظلمة البحر بالغرق فيه، والظلمات على الأول - كما قيل - استعارة وعلى الأخيرين حقيقة، ومنهم من جعلها كناية عن الخسف والغرق والكلام فى الكناية معلوم. ومن جوز جمع الحقيقة والمجاز فسر الظلمات بظلمة الليل، والغيم، والبحر، والتهيه، والخوف، وقرأ يعقوب: وسهل (ينجيكم) بالتخفيف من الانجاء والمعنى واحد، وقوله تعالى: (تَدْعُونَهُ) فى موضع الحال من مفعول (ينجيكم) كما قال أبو البقاء، والضهير لمن أى من ينجيكم منها حال كونكم داعين له * وجوز أن يكون حالا من فاعله أى من ينجيكم منها حال كونه يدعو من جهتيكم (تَضُرُّهَا وَخُفِيَّةٌ) أى اعلانا وإسرارا كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. والحسن فنصبهما على المصدرية، وقيل: بنزع الخافض، والاعلان والاسرار يحتمل أن يراد بهما ما باللسان، ويحتمل أن يراد بهما ما باللسان والقلب، وجوز أن يكونا منصوبين على الحال من فاعل (تدعون) أى معلنين ومسرين *

وقرأ أبو بكر عن عاصم (خفية) بكسر الخاء وهو لغة فيه كالأسوة والأسوة، وقوله سبحانه: (لئن أنجيتنا) فى محل نصب على المفعولية لقول مقدر وقع حالا من فاعل تدعون أيضا أى قائلين: لئن أنجيتنا، والكوفيون يحكون بما يدل على معنى القول كتدعون من غير تقدير والصحيح التقدير، وقيل: إن الجملة القسمية تفسر للدعاء فلا محل لها. وقرأ أهل الكوفة (أنجانا) بلفظ الغيبة مراعاة لتدعونه دون حكاية خطابهم فى حالة الدعاء غير أن عاصم قرأ بالتفخيم والباقون بالإمالة، وقوله سبحانه: (من هذه) إشارة إلى ما هم فيها المعبر عنها بالظلمات (لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ٦٣) أى الراسخين فى الشكر المداومين عليه لأجل هذه النعمة الجليلة أو جميع النعم التى هذه من جملتها (قُلْ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمَنْ كُلُّ كَرْبٍ) أى غم يأخذ بالنفس، والمراد به إما ما يعم ما تقدم والتعميم بعد التخصيص كثير أو ما يعتري المرء من العوارض النفسية التى لا تنتهى كالأعراض والاسقام، وأمره صلى الله عليه وسلم بالجواب مع كونه من وظائفهم للايدان بظهوره وتعيينه أو الالهانة لهم مع بناء قوله سبحانه: (ثم أنتم تشركون ٦٤) عليه أى الله تعالى وحده ينجيكم مما تدعونه إلى كشفه ومن غيره ثم أنتم بعد ما تشاهدون هذه النعم الجليلة تعودون إلى الشرك فى عبادته سبحانه ولا توفون بالعهد. ووضع (تشركون) موضع لا تشكرون الذى هو الظاهر المناسب لو عدم السابق المشار إليه بقوله تعالى: «لَنَكُونَنَّ

من الشاكرين « للتنبية على أن من أشرك في عبادة الله تعالى فكأنه لم يعبد راساً إذ التوحيد ملاك الأمر وأساس العبادة ، وقيل : لعل المقصود التريخ بأنهم مع علمهم بأنه لم ينجمهم إلا الله تعالى كما أفاده تقديم المسند إليه أشركوا ولم يخصوا الله تعالى بالعبادة فذكر الإشراك في موقعه ، وكلمة - ثم - ليس للتراخي الزماني بل لكمال البعد بين إحسان الله تعالى عليهم وعصيانهم ، ولم يذكر متعلق الشرك لتنزله منزلة اللازم تنبيهها على استبعاد الشرك في نفسه *

وقرأ أهل الكوفة . وأبو جعفر . وهشام عن ابن عامر (ينجيكم) بالتحديد والباقرن بالتخفيف ه
 ﴿ قُلْ ﴾ يا محمد هؤلاء الكفار ﴿ هُوَ الْقَادِرُ ﴾ لا غيره سبحانه ﴿ عَلَيَّ أَنْ يَبْعَثَ ﴾ أى يرسل ﴿ عَلَيْكُمْ ﴾ متعلق بيبعث . وتقديمه على المفعول الصريح وهو قوله سبحانه : ﴿ عَذَابًا ﴾ للاعتناء به والمساورة إلى بيان كون المبعوث بما يضرهم ولتهويل أمر المؤخر ، والكلام استئناف مسوق لبيان أنه تعالى هو القادر على القاتلهم في المهالك اثر بيان أنه سبحانه هو المنجى لهم منها ، وفيه وعيد ضمنى بالعذاب لأشراكهم المذكور ، والتنوين للنفخيم أى عذاباً عظيماً ﴿ مِنْ فَوْقِكُمْ ﴾ أى من جهة العلو كالصيحة . والحجارة . والريح . وإرسال السماء ﴿ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ أى من جهة السفلى كالرجفة . والخسف . والاغراق ، وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : من فرقكم أى من قبل أمرائكم وأشرافكم ومن تحت أرجلكم أى من قبل سفلكم وعبيدكم . وفي رواية أخرى عنه تفسير الأول بأئمة السوء والثانى بخدم السوء والمتبادر ما قدمنا وهو المروى عن غير واحد من المفسرين . والجار والمجرور متعلق بيبعث أيضاً ، ويجوز أن يكون متعلقاً بمحذوف وقع صفة لعذاب . وأول منع الخلو دون الجمع فلا منع لما كان من الجهتين معا كما فعل بقوم نوح عليه الصلاة والسلام ه
 ﴿ أَوْ يَلْبَسَكُمْ ﴾ أى يخلط أمركم عليكم فى الكلام مقدر ، وخلط أمرهم عليهم يجعلهم مختلفى الأهواء ، وقيل : المراد اختلاط الناس فى القتال بعضهم ببعض فلا تقدير ، وعليه قول السلى :
 وكتيبة لبستها بكتيبة حتى إذا التبتت نفضت لها يدي

وقرى . (يلبسكم) بضم الياء وهو عطف على « يبعث » وقوله تعالى : ﴿ شَيْعًا ﴾ جمع شيعه كسدره وسدر وهم كل قوم اجتمعوا على أمر نصب على الحال ، وقيل : إنه مصدر منصوب بيبسكم من غير لفظه ، وجوز على هذا أن يكون حالا أيضاً أى مختلفين ، وقوله سبحانه : ﴿ وَيُذِيقُ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ ﴾ عطف على « يبعث » كما نقل عن السمين ، ويفهم من كلام البعض أنه عطف على يلبس وهو من قبيل عطف التفسير أو من عطف المسبب على السبب . وقرى . (نذيق) بنون العظمة على طريق الالتفات لتهويل الأمر والمبالغة فى التحذير . والبعض الأول على - ما قيل - الكفار والثانى المؤمنون ففيه حينئذ وعد ووعد ، وقيل : كلا البعضين من الكفار أى نذيق كلا بأس الآخر ، وقيل البعضان من المؤمنون فقد أخرج ابن جرير وابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن الحسن أنه قال فى قوله سبحانه : ﴿ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ هذا للمشركين وفى قوله تعالى : ﴿ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شَيْعًا وَيُذِيقُ ﴾ الخ هذا للمسلمين ولا يخفى أنه تفكيك للنظم الكريم ، وأعل مراد الحسن أن هذا يكون للمسلمين ويقع فيهم دون الأول ، وأخرج ابن جرير عنه أيضاً أنه قال : « لما نزلت هذه

الآية قام النبي ﷺ فتوضأ فسأل ربه عز وجل أو لا يرسل عليهم عذابا من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يلبس أمتهم شيئا ويذيق بعضهم بأس بعض كما أذاق بني إسرائيل فمبط اليه ﷺ جبريل عليه السلام فقال : يا محمد إني سألت ربك أربعا فأعطاك اثنتين ومنعك اثنتين لن يأتيهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم سنة أصلهم فانهما عذابان لكل أمة استجمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربها ولكنهم يلبسون شيئا ويذيق بعضهم بأس بعض، وهذان عذابان لأهل الإقرار بالكتب والتصديق بالانبياء عليهم السلام « وأخرج أحمد . ومسلم . وأبو داود . والترمذي . وابن ماجه . والحاكم وصححه واللفظ له عن ثوبان أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : « إن ربي زوى لي الأرض حتى رأيت مشارقها ومغاربها وأعطاني الكنزين الأحمر والأبيض وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة فأعطانيها وسألته أن لا يساط عليهم عدوا من غيرهم فأعطانيها وسألته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فمنعنيها وقال : يا محمد إني إذا قضيت قضاء لم يرد إني أعطيتك لأمتك أن لا يهلكها بسنة عامة ولا أظهر عليهم عدوا من غيرهم فيستبيحهم عامة ولو اجتمع من بين أقطارها حتى يكون بعضهم هو يهلك بعضها وبعضهم هو يسيء بعضها » الحديث *

وأخرج أحمد . والطبراني وغيرهما عن أبي بصرة الغفاري عن النبي ﷺ قال : « سألت ربي أربعا فأعطاني ثلاثا ومنعني واحدة سألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على ضلالة فأعطانيها وسألت الله تعالى أن لا يظهر عليهم عدوا من غيرهم فأعطانيها وسألت الله تعالى أن لا يهلكهم بالسنة كما أهلكت الأمم فأعطانيها وسألت الله تعالى أن لا يلبسهم شيئا ويذيق بعضهم بأس بعض فمنعنيها » والأخبار في هذا المعنى كثيرة . وفي بعضها دلالة على عد اللبس والاذاقة أمرا واحدا وفي بعضها دلالة على عد ذلك أمرين، ومن هنا نشأ الاختلاف السابق في العطف ، وأيد بعضهم العطف على يلبس لا على (يبعث) بكونه بالواو دون أو . ولا يعارض ما روى عن الحسن من عدم وقوع الأوابين في هذه الآلة ما أخرجه أحمد . والترمذي من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال في هذه الآية . أما أنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد، وكذا ما أخرج الأول في مسنده من طريق أبي العالية عن ابن كعب أنه قال في الآية : هن أربع وكلهن واقع لا محالة لجواز أن يراد بالوقوع وقوع لا على وجه الاستئصال وبعدم الوقوع عدمه على وجه الاستئصال وكلام الحسن كالصريح في هذا فافهم *

(انظر كيف نصرف الآيات) أي نحوها من نوع إلى آخر من أنواع الكلام تقريراً للمعنى وتقريباً إلى الفهم أو نصرفها بالوعد والوعيد (لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ٦٥) أي كي يعلموا جليلة الأمر فيرجعوا عما هم عليه من المكابرة والعناد ، واستدل بعض أهل السنة بالآية على أن الله تعالى خالق للخير والشر ، وقال بعض الحشوية والمقلدة : إنها من أدل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال لما أن في ذلك فتح باب التفرقة والاختلاف المذموم بحكم الآية وإيسر شيء . كما لا يخفى (وَكَذَّبَ بِهِ) أي القرآن كما قال الأزهري وروى ذلك عن الحسن ، وقيل : الضمير لتصرف الآيات ، واختاره الجبائي . والبلخي . وقيل : هو للعذاب واختاره غالب المفسرين (قومك) أي قريش ، وقيل : هم وسائر العرب ، وأياما كان المراد المماندون منهم ، قيل :

ولعل ابراهيم بهذا العنوان للايدان بكال سوء حالهم فان تكذيبهم بذلك مع كونهم من قومه عليه الصلاة والسلام مما يقضى بغاية عتوهم ومكابرتهم، وتقديم الجار والمجرور على الفاعل لما مر مراراً *

(وَهُوَ الْحَقُّ) أى الكتاب الصادق فى كل ما نطق به لا ريب فيه أو المتحقق الدلالة أو الواقع لا محالة .
والواو حالية والجملة بعدها فى موضع الحال من الضمير المجرور ، وقيل : الواو استثنائية (١) وبعدها مستأنفة .

وأيا ما كان ففيه دلالة على عظم جنايتهم ونهاية قبحها (قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ٦٦) أى بموكل فوض أمركم إلى أحفظ أعمالكم لاجازيتكم بها إنما أنا منذر ولم آل جهداً فى الانذار والله سبحانه هو المجازى قاله الحسن *
وقال الزجاج : المراد انى لم أمر بجر بكم ومنعكم عن التكذيب . وفى معناه ما نقل عن الجبائى والآية على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما منسوخة بآية القتال ولا بعد فى ذلك على المعنى الثانى .

(لِكُلِّ نَبَأٍ) أى لكل شىء ينبأ به من الأنباء التى من جملتها عذابكم أو لكل خبر من الأخبار التى من جملتها خبر مجيئه (مُسْتَقَرٌّ) أى وقت استقراره ووقوع البتة أو وقت استقراره بوقوع مداولة وليس مصدر اميمياً *
(وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ٦٧) أى حال نبئكم فى الدنيا أو فى الآخرة أو فيهما معاً ، وسوف للتأكيد *

(وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فى آيَاتِنَا) بالتكذيب والاستهزاء بها والطعن فيها كما هو دأب قريش وديدنهم فى أنديتهم وهم المراد بالموصول . وعن مجاهد أهل الكتاب فان ديدنهم ذلك أيضاً ، ولذا أتى بأذا الدالة على التحقيق ، وهذا بخلاف النسيان الآتى ، وأصل الخوض من خاض القوم فى الحديث وتخاضوا إذا تفاوضوا فيه ، وقال الطبرسى : الخوض التخليط فى المفاوضات على سبيل العبث واللعب وترك التفهم والتبيين ، وقال بعض المحققين : أصل معنى الخوض عبور الماء استعير للتفاوض فى الأمور ، وأكثر ما ورد فى القرآن للذم (فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ) أى اتركهم ولا تجالسهم (حَتَّى يَخُوضُوا فى حَدِيثِ) أى كلام (غَيْرِهِ) أى غير آياتنا . والتذكير باعتبار كونها حديثاً فان وصف الحديث بمغايرتها مشير إلى اعتبارها بعنوان الحديثية : وقيل : باعتبار كونها قرآناً ، والمراد بالخوض هنا التفاوض لا بقيد التكذيب والاستهزاء . وادعى بعضهم أن المعنى حتى يشتملوا بحديث غيره وأن ذكر (يخوضوا) للشاكلة ، واستظهر عود الضمير إلى الخوض . واستدل بعض العلماء بالآية على أن (إذا) تفيد التكرار لحرمة القعود مع الخائض كلما خاض . ونظر فيه بأن التكرار ليس من إذا بل من ترقب الحكم على مأخذ الاشتقاق .

واستدلال بعض الحشوية بها على النهى عن الاستدلال والمناظرة فى ذات الله تعالى وصفاته زاعماً أن ذلك خوض فى آيات الله تعالى مما لا ينبغي أن يلتفت اليه (وَإِنَّمَا يُنسى الشَّيْطَانُ) بأن يشغلك فتنسى الأمر بالاعراض عنهم فتجالسهم ابتداء أو بقاء ، وهذا على سبيل الفرض إذ لم يقع وأنى للشيطان سبيل إلى اشغال رسول الله ﷺ ، ولذا عبر بأن الشرطية المزيدة ما بعدها .

وذهب بعض المحققين أن الخطاب هنا وفيما قبل اسيد الخطابين عليه الصلاة والسلام والمراد غيره ، وقيل : لغيره ابتداءً أى إذا رأيت أيها السامع وان أنساك أيها السامع ، والمشهور عن الرفضة اختيار أن النبى ﷺ

منزه عن النسيان لقوله تعالى (سنقرئك فلا تنسى) وان غيرهم ذهب إلى جوازه . وعلى نسبة الأول اليهم نص صاحب الاحكام . والجبائي . وغيرهما . وقال الأخير : إن الآية دليل على بطلان قولهم ذلك . والذي وقفت عليه في معتبرات كتبهم أنهم لا يجوزون النسيان ، وكذا السهو على النبي ﷺ وكذا على سائر الأنبياء عليهم السلام فيما يؤديه عن الله تعالى من القرآن والوحي . وأما ما سوى ذلك فيجوزون عليه الصلاة والسلام أن ينساه ما لم يؤد إلى اخلال بالدين .

وأنا أرى أن محل الخلاف النسيان الذي لا يكون منشؤه اشتغال السر بالوساوس والخطرات الشيطانية فان ذلك مما لا يرتاب مؤمن في استحالاته على رسول الله ﷺ ، وتفصيل الكلام في ذلك على ما في معتبرات كتبنا أن مذهب جمهور العلماء جواز النسيان عليه ﷺ في أحكام الشرع وهو ظاهر القرآن والأحاديث لكن اتفقوا على أنه عليه الصلاة والسلام لا يقر عليه بل يعلمه الله تعالى به ، ثم قال الآكثرون : يشترط تذكيره عليه الصلاة والسلام على الفور متصلاً بالحادثة ولا يقع فيه تأخير ، وجوزت طائفة تأخيره مدة حياته ﷺ واختاره امام الحرمين ، ومنعت ذلك طائفة من العلماء في الأفعال البلاغية والعبادات كما أجمعوا على منعه واستحالاته عليه ﷺ في الأقوال البلاغية ، وأجابوا عن الظواهر الواردة في ذلك . واليه مال الأستاذ أبو اسحق الاسفرائيني ، وصحح النووي الأول فان ذلك لا ينافي النبوة ، وإذالم يقر عليه لم يتحصل منه مفسدة ولا ينافي الأمر بالاتباع بل يحصل منه فائدة وهو بيان أحكام الناسي وتقرر الأحكام .

وذكر القاضى أنهم اختلفوا في جواز السهو عليه ﷺ في الأمور التي لا تتعلق بالبلاغ وبيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته واذكار قلبه فجوزه الجمهور . وأما السهو في الأقوال البلاغية فاجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمده ، وأما السهو في الأقرال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذي لا يتعلق بالأحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحي فجوزه قوم اذ لا مفسدة فيه ، ثم قال : والحق الذي لا شك فيه ترجيح قول من قال : يمتنع ذلك على الأنبياء عليهم السلام في كل خبر من الأخبار كما لا يجوز عليهم خلاف في خبر لا عمدا ولا سهوا لافي صحة ولا مرض ولا رضى ولا غضب ، وحسبك في ذلك أن سيره ﷺ ولامه وأفعاله مجموعة يعتنى بها على مر الزمان ويتناولها الموافق والمخالف والمؤمن والمرتاب فلم يأت في شيء منها استدراك غلط في قول ولا اعتراف بوجه في كلمة ولو كان لنقل كما نقل سهوه في الصلاة ونومه عليه الصلاة والسلام عنها واستدراكه رأيه في تلقيح النخل وفي نزوله بأدنى مياه بدر إلى غير ذلك . وأما جواز السهو في الاعتقادات في أمور الدنيا فغير ممتنع . وسيأتى ان شاء الله تعالى تمة الكلام على هذا المبحث عند تفسير قوله تعالى : (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته) الآية .

وقرأ ابن عامر (ينسينك) بتشديد السين ونسى بمعنى أنسى ، وقال ابن عطية : نسي أبلغ من أنسى والنون في القراءتين مشددة وهي نون التوكيد ، والمشهور أنها لازمة في الفعل الواقع بعد ان الشرطية المصحوبة بما الزائدة ، وقيل : لا يلزم فيه ذلك ، وعليه قول ابن دريد :

أما ترى رأسى حاكى لونه طرة صبح تحت أذيال الدجى

(فَلَا تَقْعُدُ بَعْدَ الذِّكْرِى) أى بعد تذكر الأمر بالاعراض كما عليه جمهور المفسرين . وقال

أبو مسلم : المعنى بعد أن تذكرهم بدعائك إياهم إلى الدين ونهيك لهم عن الخوض في الآيات وأيس بشيء .
 وجوز الزمخشري أن تكون «الذكرى» بمعنى تذكير الله تعالى إياه وأن المعنى وإن كان الشيطان يفسدك قبل
 النهي فيجرب مجالسة المستهزئين لأنها مما تنكره العقول فلا تقعد بعد أن ذكرناك تبجحها وفيهناك عليه ، ولا يخفى
 أنه وجه بعيد مبنى على قاعدة القبح والحسن التي هدمتها معاول أفكار العلماء الراسخين ، ثم إننا لا نسلم أن
 مجالسة المستهزئين مما ينكره العقول مطلقا ، وذكر ابن المنير أن اللائق على ما قال - وإن أساك - دون «وإما
 ينسينك» على أن انساء الشيطان إن صح فعن السمعى أيسر ، وليس هذا أول خوض من الزمخشري في تأويل
 الآيات بل ذلك دأبه (مع القوم الظالمين ٦٨) أي معهم فوضع المظهر ووضع المضمرنعيا عليهم أنهم بذلك الخوض
 ظالمون واضعون للكذب والاستهزاء ووضع التصديق والتعظيم راسخون في ذلك ، وفي الآية - كما قال
 غير واحد - إيدان بعدم تكليف الناس ، وهذه من المسائل المتنازع فيها بينهم وعنونوها بمسئلة تكليف الغافل
 وعدوا منه الناس وللشعري فيما قولان و صوب عدم التكليف لعدم الفائدة فيه أصلا بخلاف التكليف بالمحال
 ونقل ابن برهان في الأوساط عن الفقهاء القول بصحة تكليفه على معنى ثبوت الفعل بالذمة ، وعن
 المتكلمين المنع إذ لا يتصور ذلك عندهم ، وقد يظن أن الشافعي لنصه على تكليف السكران يرى تكليف
 الغافل وهو من بعض الظن فإنه إنما كلف السكران عقوبة له لأنه تسبب بمحرم حصل باختياره ولهذا وجب
 عليه الحد بخلاف الغافل . وأورد على القول بالامتناع أن العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالأمر
 وذلك لأن الأمر بمعرفته سبحانه وارد فلا جائز أن يكون وارادا بعد حصولها لا امتناع تحصيل الحاصل
 فيكون وأردأ قبله فيستحيل الاطلاق على هذا الأمر لأن معرفة أمره تعالى بدون معرفته سبحانه مستحيل فقد
 كلف معرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف .

وأجيب : بأن المعرفة الاجمالية كافية في انتفاء الغفلة والمكاف به هو المعرفة التفصيلية أو بان شرط
 التكليف إنما هو فهم المكلف له بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق بتكليفه
 والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد نهم ذلك وإن لم يصدق به . وصاحب المنهاج تبعاً لصاحب
 الحاصل أجاب بأن التكليف بمعرفة الله تعالى خارج عن القاعدة بالاجماع ، وتام البحث يطلب من كتب الأصول
 ﴿ وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ ﴾ قال أبو جعفر عليه الرحمة : لما نزلت «فلا تقعد بعد الذكرى» الخ قال المسلمون
 لئن كنا نقوم كلما استهزأ المشركون بالقرآن لم نستطع أن نجلس في المسجد الحرام ولا نطوف بالبيت فنزلت :
 أي وما يلزم الذين يتقون قبائح أعمال الخائضين وأحوالهم .

﴿ مِنْ حَسَابِهِمْ ﴾ أي مما يحاسب الخائضون الظالمون عليه من الجرائر ﴿ مِنْ شَيْءٍ ﴾ أي شيء ما على
 أن من زائدة للاستغراق و«شيء» في محل الرفع مبتدأ وماتيمية أو اسم لها وهي حجازية و«من حسابهم» كما قال
 أبو البقاء حال منه لأن نعت النكرة إذا قدم عليها أعرب حالا . وليست (من) بمعنى الاجل خلافاً لمن تكلفه
 و«على الذين يتقون» متعلق بمحذوف مرفوع وقع خبراً للمبتدأ أو لما الحجازية على رأى من لا يميز أعمالها في
 الخبر المقدم مطلقاً أو منصوب وقع خبراً لما على رأى من يجوز أعمالها في الخبر المقدم عند كونه ظرفاً وحرف جر .

(وَلَكِنْ ذَكْرَى) استدراك من النفي السابق أى ولكن عليهم أن يذكروهم ويمنعواهم عما هم فيه من القبائح بما أمكن من العظة والتذكير ويظهروا لهم الكرامة والذكور، ومحل «ذكرى» عند كثير من المحققين إما النصب على أنه مصدر مؤكد للفعل المحذوف أى عليهم أن يذكروهم تذكيراً أو الرفع على أنه مبتدأ خبره محذوف أى ولكن عليهم ذكرى، وجوز أبو البقاء النصب والرفع أيضاً لكن قدر في الأول نذكروهم ذكرى بنون العظمة، وفي الثانى هذه ذكرى، وإلى ذلك يشير كلام البلخى، ولم يجوز الزمخشري عطفه على محل «من شىء» لأن من حسابهم ياباه إذ يصير المعنى «ولكن ذكرى» من حسابهم وهو كما ترى •

واعترض بأنه لا يازم من العطف على عقيد اعتبار ذلك القيد فى المعطوف، والعلامة الثانى يقول: إنه إذا عطف مفرد على مفرد لاسيما بحرف الاستدراك فالقيود المعتبرة فى المعطوف عليه السابقة فى الذكر عليه معتبرة فى المعطوف البتة بحكم الاستعمال تقول: ما جاءنى يوم الجمعة أو فى الدار أو راكبا أو من هؤلاء القوم رجل ولكن امرأة فيلزم مجيء المرأة فى يوم الجمعة وفى الدار وبصفة الركوب وتكون من القوم البتة ولم يجيء الاستعمال بخلافه ولا يفهم من الكلام سواه بخلاف ما جاءنى رجل من العرب ولكن امرأة فإنه لا يبعد كون المرأة من غير العرب، قالوا: والسرفيه أن تقدم القيود يدل على أنها أمر مسلم مفروغ عنه وأنها قيد للعامل منسحب على جميع معمولاته وإن هذه القاعدة مخصوصة بالمفرد لذلك، وأما فى الجمل فالقيد إن جعل جزءاً من المعطوف عليه وإن سبق لم يشاركه فيه المعطوف كما فى قوله تعالى: (إذا جاء أجلمهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) على ما فى شرح المفتاح، وهذا إذا لم تقم القرينة على خلافه كما فى قولك: جاءنى من تميم رجل وامرأة من قريش •

وتخصيص هذه القاعدة بتقدم القيد وادعاء اطرادها كما ذكره بعض المحققين بما يقتضيه الذوق، ومنهم من عمها كما قال الحلبي: إن أهل اللسان والأصوليين يقولون: إن العطف للتشريك فى الظاهر. فإذا كان فى المعطوف عليه قيد فالظاهر تقييد المعطوف بذلك القيد إلا أن تجيء قرينة صارفة فيحال الأمر عليها فإذا قلت: ضربت زيدا يوم الجمعة وعمراً فالظاهر اشتراك زيد وعمرو فى الضرب مقيداً بيوم الجمعة. وإذا قلت: وعمراً يوم السبت لم يشاركه فى قيده. والآية من القبيل الأول. فالظاهر مشاركته فى قيده ويكفى فى المنع. وبحث فيه السفاقي. وغيره فتدبر •

ومن منع العطف على محل «من شىء» لما تقدم منع العطف على «شىء» لذلك أيضاً ولأن من لا تقدر عاملة بعد الإثبات لأنها إذا عملت كانت فى قوة المذكورة المازيدة وهى لا تزداد فى الإثبات فى غير الظروف أو مطلقاً عند الجمهور (لعلمهم يتقون ٦٩) أى يجتنبون الخوض حياءً أو كراهة لمسألتهم. وجوز أن يكون الضمير للذين يتقون أى لكن يذكروا المتقون الخائضين ليثبت المتقون على تقواهم ولا يأتوا بترك ما واجب عليهم من النهى عن المنكر أو ليزدادوا تقوى بذلك. وهذه الآية كما أخرج النحاس عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وأبو الشيخ عن السدى. وابن جبير. منسوخة بقوله تعالى النازل فى المدينة (وقد نزل عليكم فى الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها) الخ واليه ذهب البلخى. والجبائى. وفى الطود الراسخ فى المنسوخ، الناسخ أنه لا نسخ

عند أهل التحقيق في ذلك لأن قوله سبحانه : (وما على الذين) الخ خبر ولا نسخ في الأخبار فافهم •
 ﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ﴾ الذي فرض عليهم وظفوه وأمروا بإقامة مواجبه وهو الاسلام ﴿لَعِبًا وَلَهْوًا﴾
 حيث سخرا به واستهزأوا ، وجوز أن يكون المعنى اتخذوا الدين الواجب شيئاً من جنس اللعب واللهو
 كعبادة الأصنام وتحريم البحائر والسوائب ونحو ذلك أو اتخذوا ما يتدينون به وينتحلونه بمنزلة الدين
 لأهل الأديان شيئاً من اللعب واللهو . وحاصله أنهم اتخذوا اللعب واللهو ديناً ، وقيل : المراد بالدين العيد
 الذي يعاد إليه كل حين معهود بالوجه الذي شرعه الله تعالى كعيد المسلمين أو بالوجه الذي لم يشرع من اللعب
 واللهو كاعياد الكفرة لأن أصل معنى الدين العادة والعيد معتاد كل عام ، ونسب ذلك لابن عباس رضي الله تعالى
 عنهما ، والمعنى على سائر الأقوال لا تبال بهؤلاء وامض لما أمرت به •

وأخرج ابن جرير . وغيره أن المعنى على التهديد كقوله تعالى : (ذرنى ومن خالقت وحيداً . وذرميأ كلوا
 ويتمتعوا) ، وقيل : المراد الأمر بالكف عنهم وترك التعرض لهم . والآية عليه منسوخة بآية السيف ، وهو
 مروى عن قتادة ونصب (لعباً) على أنه مفعول ثان لاتخذوا وهو اختيار السفاقي ، ويفهم من ظاهر كلام
 البعض أنه مفعول أول و«دينهم» ثان ، وفيه أخبار عن النكرة بالمعرفة . ويفهم من كلام الامام أنه مفعول
 لأجله واتخذ متعدلاً واحداً فإنه قال بعد سرد وجوه التفسير في الآية : والخامس وهو الأقرب أن الحق في الدين
 هو الذي ينصر الدين لأجل أن قام الدليل على أنه حق وصدق وصراب فأما الذين ينصرونه ليمتثلوا به إلى
 أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال فهم نصروا الدين للدنيا ، وقد حكم الله تعالى عليها في
 سائر الآيات بأنها لعب ولهو . فالمراد من قوله سبحانه : (وذري الذين اتخذوا) الخ هو الإشارة إلى من يتوسل
 بدنه إلى دنياه . وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الآية اه *
 ولا يخفى أنه أبعد من العيوق فلا تغتر به وإن جل قائله ﴿وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ أى خدعتهم وأطمعتهم
 بالباطل حتى أنكروا البعث وزعموا أن لا حياة بعدها واستهزأوا بآيات الله تعالى . وجعل بعضهم غر من الغر وهو
 ملء الفم أى أشبعتهم لذاتها حتى نسوا الآخرة . وعليه قوله :

ولما التقينا بالعشية غرني بمعروفه حتى خرجت أفوق

﴿وَذَكَرْ بِهِ﴾ أى بالقرآن . وقد جاء مصرحاً به في قوله سبحانه : (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد)
 والقرآن يفسر بعضه بعضاً . وقيل : الضمير لحسابهم ، وقيل : للدين . وقيل : إنه ضمير يفسره قوله سبحانه :
 ﴿أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ﴾ فيكون بدلامنه واختاره أبو حيان . وعلى الأوجه الأخر هو مفعول لأجله أى لتلا
 تبسل أو مخافة أو كراهة أن تبسل . ومنهم من جعله مفعولاً به لذكر . ومعنى «تبسل» تحبس كما روى عن ابن عباس
 رضي الله تعالى عنهما . وأشدله قرل زهير :

وفارقتك برهن لافسكك له يوم الوداع وقلبي مبسل علقا

وفي رواية ابن أبي حاتم عنه تسلم . وروى ذلك أيضاً عن الحسن . ومجاهد . والسدى واختاره الجبائي
 والفراء ، وفي رواية ابن جرير . وغيره تفضح . وقال الراغب : «تبسل» هنا بمعنى تحرم الثواب . وذكر غير واحد

أن الإيسال والبسل في الأصل المنع، ومنه أسد بسل لأن فريسته لا تقبل منه أولاً لأنه متمنع، والبسل الشجاع لا امتناعه من قرنه، وجاء البسل بمعنى الحرام. وفرق الراغب بينهما بأن الحرام عام لما منع منه بحكم أو قهر والبسل الممنوع بالقهر، ويكون بسل بمعنى أجل. ونعم، واسم فعل بمعنى اكفف وتنكير (نفس) للعموم مثله في قوله تعالى: (علمت نفس ما أحضرت) أي لثلاث تجس وترهن كل نفس في الهلاك أو في النار أو تسلم إلى ذلك أو تفضح أو تحرم الثواب بسبب عملها السوء أو ذكر بحبس أو حبس كل نفس بذلك، وحمل النكرة على العموم مع أنها في الإثبات لاقتضاء السياق له، وقيل: إنها هنا في النفي معنى، وفيما اختاره أبو حيان من التفضيم وزيادة التقرير ما لا يخفى *

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَهَا﴾ أي النفس ﴿مَنْ دُونَ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا شَفِيعَ﴾ إما استئناف للاخبار بذلك أو في محل رفع صفة (نفس) أو في محل نصب على الحالية من ضمير (كسبت) أو من نفس فانه في قوة نفس كافرة أو نفوس كثيرة واستظهر بعض الحالية. ومن دون الله متعلق بمحذوف وقع حالا من «ولي»، وقيل: خبرا ليس، و(لها) حينئذ متعلق بمحذوف على البيان، ومن جعلها زائدة لم يعلقها بشيء، والمراد أنه لا يحول بينها وبين الله تعالى بأن يدفع عقابه سبحانه عنها ولي ولا شفيع ﴿وَأَنْ تَعْدَلَ﴾ أي إن فقدت تلك النفس ﴿كُلُّ دَلٍّ﴾ أي كل فداء. و«كل» نصب على المصدرية لأنه بحسب ما يضاف إليه لا مفعول به، وقيل: انه صفة لمحذوف وهو بمعنى الكامل كقولك: هو رجل كل رجل أي كامل في الرجولية، والتقدير عدلا كل عدل. ورد بان كلا بهذا المعنى يلزم التبعية والاضافة إلى مثل المتبوع نعمتا لا تو كيدا كما في التسهيل ولا يجوز حذفه وصوفه.

وقوله تعالى: ﴿لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا﴾ جواب الشرط، والفعل مسند إلى الجار والمجرور كبير من البلد لا إلى ضمير العدل لأن العدل كما علمت مصدر وليس بماخوذ بخلافه في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ فانه فيه بمعنى المفدى به، وجوز كون الاسناد إلى ضميره مراداً به الفدية على الاستخدام إلا أنه لا حاجة إليه مع صحة الاسناد إلى الجار والمجرور، وبذلك يستغنى أيضاً عن القول بكونه راجعاً إلى المعدول به المأخوذ من السياق وقيل: معنى الآية وان تقسط تلك النفس كل قسط في ذلك اليوم لا يقبل منها لأن التوبة هناك غير مقبولة وإنما تقبل في الدنيا ﴿أَوْلَيْكَ﴾ أي المتخذون دينهم لعباد ولها المعتبرون بالحياة الدنيا ﴿الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾ أي حرموا الثواب وسلوا للعذاب أو بأحد المعاني الباقية للإيسال ﴿بِمَا كَسَبُوا﴾ أي بسبب أعمالهم القبيحة وعقائدهم الزائغة. واسم الإشارة مبتدأ، وما فيه من معنى البعد للايدان ببعدها درجة المشار إليهم في سوء الحال، وخبره الموصول بعده، والجملة استئناف سيق إثر تحذير أولئك من الإيسال المذكور لبيان أنهم المبتلون بذلك.

وقوله سبحانه: ﴿لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ﴾ استئناف آخر يبين لكيفية الإيسال المذكور مبنى على سؤال نشأ من الكلام كأنه قيل: ماذا لهم حين أسلموا؟ فقيل: لهم شراب من حميم أي ماء حار يتجرجر ويتردد في بطونهم ويتقطع به أمعائهم ﴿وَعَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ بنار تشتعل بأبدانهم كما هو المتبادر من العذاب ﴿بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ أي بسبب كفرهم المستمر في الدنيا، ويطلق الحميم على الماء البارد فهو ضد كما في القاموس. وجوز أبو البقاء أن تكون جملة (لهم شراب) حالا من ضمير (أسلموا) وان تكون خيراً لإسم

الإشارة ويكون «الذين» نعماً له أو بدلاً منه. وأن تكون خبراً ثانياً. واختار كما يشير إليه كلامه أن تكون الإشارة إلى النفوس المدلول عليها بنفس وجعلت الجملة لبيان تبهمة الإبسال. واختار كثير من المحققين ما أشرنا إليه وترتيب ما ذكر من العذابين على كفرهم مع أنهم معذبون بسائر معاصيهم أيضاً حسبما ينطق به قوله سبحانه (بما كسبوا) لأنه العمدة في أسباب العذاب والأهم في باب التحذير أو أريد - كما قيل - : بكفرهم ما هو أعم منه ومن مستبعاته من المعاصي ه

﴿ قُلْ أَدْعُوا مَنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا ﴾ أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن السدي أن المشركين قالوا للدونيين : اتبعوا سبيلنا واتركوا دين محمد ﷺ فقال الله تعالى : (قل) الخ ه وقيل : نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين دعاه ابنه عبد الرحمن إلى عبادة الأصنام وفي توجيه الأمر إليه ﷺ ما لا يخفى من تعظيم شأن المؤمنين أو أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أي أن عبد متجاوزين عبادة الله تعالى الجامع لجميع صفات الألوهية التي من جملتها القدرة على النفع والضرر ما لا يقدر على نفعنا إن عبدناه ولا على ضررنا إذا تركناه، وأدنى مراتب العبودية القدرة على ذلك. وفاعل «ندعوا» وكذا ما عطف عليه من قوله سبحانه: ﴿ وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا ﴾ عام لسيد المخاطبين ﷺ ولغيره وليس مخصوصاً بالصديق رضي الله تعالى عنه بناء على أنه سبب النزول. وفي الآية تغليب إذ لا يتصور الرد على العقب المراد به الرجوع إلى الشرك منه ﷺ. والمعنى أيلق بنا معشر المسلمين ذلك. والاعقاب جمع عقب وهو مؤخر الرجل يقال: رجع على عقبه إذا اتنى راجعاً. ويكنى به - كما قيل - عن الذهاب من غير رؤية موضع القدم وهو ذهاب بلا علم بخلاف الذهاب مع الإقبال؛ وقيل : الرد على الأعقاب بمعنى الرجوع إلى الضلال والجهل شركاً أو غيره. والجمهور على الأول. والتعبير عن الرجوع إلى الشرك بالرد على الأعقاب - كما قال شيخ الإسلام - لزيادة تقييده بتصويره بصورة ما هو علم في القبح مع ما فيه من الإشارة إلى كون الشرك حالة قد تركزت ونبذت وراء الظهر. وإيثار «نرد» على نردت وتوجيه الإنكار إلى الارتداد برد الغير تصریحاً بمخالفة المضامين وقطعاً لاطمأنهم الفارغة وإيداناً بأن الارتداد من غير راد ليس في حيز الاحتمال ليحتاج إلى نفيه وإنكاره ﴿ بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾ أي إلى التوحيد والإسلام أو إلى سائر ما يترتب عليه الفوز في الآخرة على ما قيل . والظرف متعلق بنرد مسوق لتأكيد النكير لا لتحقيق معنى الرد وتصويره فقط وإلا لكفى أن يقال : بعد إذا هتدينا كأنه قيل : أنرد إلى ذلك باضلال المضل بعد إذ هدانا الله الذي لا يهادي سواه . وليست الآية من باب التنازع فيما يظهر. ولا أن جملة نرد، في موضع الحال من ضمير «ندعو» أي ونحن نرد وجوزه أبو البقاء ه

وقوله سبحانه: ﴿ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ ﴾ نعت لمصدر محذوف أي أنرد رداً مثل رد الذي استهوته الخ . وقدر الطبرسي أندعوا دعاء مثل دعاء الذي الخ وليس بشيء كما لا يخفى ، وقيل : إنه في موضع الحال من فاعل «نرد» أي أنرد على أعقابنا مشبهين بذلك. واعترضه صاحب الفرائد بأن حاصل الحالية أنرد في حال مشابهة كقولك: جاء زيد راكباً أي في حال ركوبه والرد ليس في حال المشابهة كما أن المجيء في حال الركوب ه وأجاب عنه الطبرسي بأن الحال مؤكدة كقوله سبحانه: (ثم وليتم مدبرين) فلا يلزم ذلك ، ولا يخفى أنه في

حيز المنع. والاستهواء استفعال من هوى في الأرض يهوى إذا ذهب كما هو المعروف في اللغة كأنها طلبت هويه وحرصت عليه أي كالذي ذهبت به مرده الجن في المهامه والقفار. والكلام من المركب العقلي أو من التمثيل حيث شبه فيه من خالص من الشرك ثم نكص على عقبيه بحال من ذهبت به الشياطين في المهمة وأصلته بعد ما كان على الجادة المستقيمة. وليس هذا مبنياً على زعمات العرب كما زعم من استهوته الشياطين. وادعى بعضهم أن استهوى من هوى بمعنى سقط يقال: هوى يهوى هويًا بفتح الهاء إذا سقط من أعلى إلى أسفل. والمقصود تشبيه حال هذا الضال بحال من سقط من الموضع العالي إلى الوهدة السافلة العميقة لأنه في غاية الاضطراب والضعف والدهشة. ونظير ذلك قوله تعالى: (من يشرك بالله فكأنما خر من السماء) وفيه بعدوا إن قال الامام: إنه أولى من المعنى الأول مع أنه يتوقف على ورود الاستفعال من هوى بهذا المعنى، وجوز أبو البقاء في «الذي» أن يكون مفرداً أي كالرجل أو كالفرق الذي وأن يكون جنساً. والمراد الذين هـ

زأ حمزة (استهواه) بالف مماله مع التذكير ﴿ في الأرض ﴾ أي جنسها. والجار متعلق باستهوته أو بمحذوف وقع حالا من مفعوله أي كائنا في الأرض. وكذا قوله سبحانه: ﴿ حيران ﴾ حال منه أيضا على أنها بدل من الأولى أو حال ثانية عند من يميزها أو من «الذي» أو من المستكن في الطرف. وجوز أبو البقاء أن يكون الجار «الامن» وهو ممنوع من الصرف ومؤنثه حيرى أي تائها ضالعا عن الجادة لا بدري ما يصنع ﴿ له ﴾ أي للاستهوى ﴿ أصحاب ﴾ أرى رفقة ﴿ يدعوته إلى الهدى ﴾ أي الطريق المستقيم أطلق عليه مبالغة على حد زيد بدل - والجار الأول متعلق بمحذوف وقع خبرا مقديما وأصحاب مبتدأ، والجملة إما في محل نصب على أنها صفة لحيران أو حال من الضمير فيه أو من الضمير في الطرف أو بدل من الحال التي قبلها. وإما لا محل لها على أنها مستأنفة، وجملة «يدعوته» صفة لأصحاب. وقوله سبحانه: ﴿ اتقنا ﴾ يقدر فيه قول على أنه بدل من «يدعوته» أو حال من فاعله. وقيل: محكى بالدعاء لأنه بمعنى القول. وهذا مبنى على الخلاف بين البصريين والكوفيين في أمثال ذلك والمشهور التقدير أي يقول اتقنا. وفيه إشارة إلى أنهم مهتدون ثابتون على الطريق المستقيم وإن من يدعوته ليس بمن يعرف الطريق ليدعى إلى اتبانه وإنما يدرك سميت الداعي ومورد النعيق *

وقرأ ابن مسعود كما رواه ابن جرير. وابن الأنباري عن أبي اسحق دييناه على أنه حال من الهدى أي واضحا ﴿ قل ﴾ لهؤلاء الكفار ﴿ إن هدى الله ﴾ الذي هدانا إليه وهو الاسلام ﴿ هو الهدى ﴾ أي وحده كما يدل عليه تعريف الطرفين أو ضمير الفصل وما عداه ضلال محض وغى صرف. وتكرير الأمر للاعتناء بشأن المأمور به أو لان ما سبق للزجر عن الشرك وهذا حث على الاسلام وهو توطئة لما بعده فان اختصاص الهدى بهداه تعالى مما يوجب امثال الاوامر بعده ﴿ وأمرنا ﴾ عطف على «إن هدى الله هو الهدى» داخل معه تحت القول، واللام في قوله سبحانه: ﴿ لنسلم ﴾ للتعليل ومفعول أمرنا الثاني محذوف أي أمرنا بالاخلاص لكي نتقاد ونستسلم ﴿ لرب العالمين ﴾، وقيل: هي بمعنى الباطن وأمرناه بالاسلام. ونعقبه أبو حيان بأنه غريب لا تعرفه النحاة، وقيل: زائدة أي أمرنا أن نسلم على حذف الباء، وقال الخليل، وسيبويه. ومن

تابعهما: الفعل في هذا وفي نحو «يريد الله ليبين لكم» مؤول بالمصدر وهو مبتدأ واللام وما بعدها خبره أي أمرنا للإسلام، وهو نظير - تسمع بالمعدي خير من أن تراه - ولا يخفى بعده *
 وذهب الكسائي . والفراء إلى أن اللام حرف مصدرى بمعنى أن بعد أردت وأمرت خاصة فكأنه قيل: وأمرنا أن نسلم، والتعرض لوصف ربوبيته تعالى للعالمين لتعليل الأمر وتأكيده وجوب الامتثال به *
 وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا زَكَاةً﴾ أي الرب في مخالفة أمره سبحانه بتقدير حرف الجر وهو عطف على الجار والمجرور السابق ، وقد صرح بدخول أن المصدرية على الأمر سيويبه . وجماعة ، وجوز أن يعطف «أن أقيموا» على موضع «لنسلم» كأنه قيل: أمرنا أن نسلم وأن أقيموا . وقيل: العطف على مفعول الأمر المقدر أي أمرنا بالآيمان وإقامة الصلاة ، وقيل: على قوله تعالى: «إن هدى الله» الخ أي قل لهم إن هدى الله هو الهدى وأن أقيموا ، وقيل: على «أتتوا» ، وقيل: غير ذلك *
 وذكر الامام أنه كان الظاهر أن يقال: أمرنا لنسلم ولأن نقيم إلا أنه عدل لما ذكره لا يذنب بان الكافر ما دام كافرا كان كالأغائب الاجنبي فنخوطب بما نخوطب به الغيب وإذا أسلم ودخل في زمرة المؤمنين صار كالقريب الحاضر فنخوطب بما يخاطب به الحاضر *
 وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ۗ﴾ جملة مستأنفة موجبة للاعتناء بما أمر به سبحانه من الأمور الثلاثة، وتقديم المفعول لفائدة الحصر مع رعاية الفواصل أي إليه سبحانه لا إلى غيره تحشرون يوم القيامة *
 ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ أي هذين الأمرين العظييين . وله أريد بخاتمة ما فيها

أيضا ، وعدم التصريح بذلك لظهور اشتغالها على جميع العلويات والسفليات . وقوله سبحانه: ﴿بِالْحَقِّ﴾ متعلق بمحذوف وقع حالا من فاعل «خاق» أي قائما بالحق، ومعنى الآية حينئذ كما قيل كقوله تعالى: (وما خاقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا) وجوز أن يكون حالا من المفعول أي متلبسة بالحق، وأن يكون صفة لمصدر الفعل المؤكد أي خلقا متلبسا بالحق ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ تذييل لما تقدم، والواو للاستئناف . واليوم بمعنى الحين متعلق بمحذوف وقع خبرا مقديما «قوله» مبتدأ «الحق» صفة، والمراد بالقول المعنى المصدرى أي القضاء الصواب الجاري على وفق الحكمة فلذا صح الاخبار عنه بظرف الزمان أي وقضاؤه سبحانه المعروف بالحقيقة كائن حين يقول سبحانه لشيء من الأشياء كن فيكون ذلك الشيء وتقديم الخبر للاهتمام بعموم الوقت كما قيل ، ونفي السعد كونه للحصر لعدم مناسبته وجعل التقديم لكونه الاستعمال الشائع . وتعقب بأن المعروف الشائع تقديم الخبر الظرفي إذا كان المبتدأ نكرة غير موصوفة أو نكرة موصوفة أما إذا كان معرفة فلم يقله أحد . وقيل: «إن قوله الحق» مبتدأ وخبر «يوم» ظرف لمضمون الجملة والواو بحسب المعنى داخلة عليها والتقديم للاعتناء به من حيث أنه مدار الحقيقة ، وترك ذكر المقول له للثقة بغاية ظهوره . والمراد بالقول كلمة «كن» تحقيقا أو تمثيلا . والمعنى وأمره سبحانه المتعلق بكل شيء يريد خلقه من الأشياء حين تعلقه به لا قبله ولا بعده من أفراد الأحيان الحق أي المشهود له بالحقيقة ، وقيل: إن الواو للعطف و«يوم» إما معطوف على «السموات» فهو مفعول لخلق مثله ، والمراد به يوم الحشر أي وهو الذي أوجد السموات والأرض وما فيهما

وأوجد يوم الحشر والمعاد، وإما على الهاء في « اتقوه » فهو مفعول به مثله أيضا، والكلام على حذف مضاف أى اتقوا الله تعالى واتقوا هول ذلك اليوم وعقابه وفزعه. وإمام متعاقب، محذف دل عليه « بالحق » أى يقوم بالحق يوم النخ، وهو إعراب متكلف كما قال أبو حيان، وقيل: إنه معطوف على « بالحق » وهو ظرف لخلق أى خلق السموات والأرض بعظمتها حين قال كن فكان. والتعبير بصيغة الماضى احضار للامر البديع. وفيه أنه يتوقف على صحة عطف الظرف على الحال بناء على أن الحال ظرف فى المعنى وهو تكلف. « وقوله الحق » مبتدأ وخبر أو فاعل يكون على معنى وحين يقول لقوله الحق أى لقضائه كن فيكون. والمراد به حين يكون الأشياء ويحدثها أو حين يقوم القيامة فيكون التكوين إحياء الأموات للحشر. وقيل غير ذلك فتدبر.

﴿ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ ﴾ أى استقر الملك له فى ذلك اليوم صورة ومعنى بانقطاع العلائق المجازية الكائنة فى الدنيا المصححة للملكية فى الجملة فلا يدعيه غيره بوجه. والصور قرن ينفخ فيه كما ثبت فى الأحاديث والله تعالى أعلم بحقيقته. وقد نصلت أحواله فى كتب السنة. وصاحبه إسرافيل عليه السلام على المشهور. وأخرج البزار. والحاكم عن أبى سعيد الخدرى مرفوعا أن ملكين موكلين بالصور ينتظران متى يؤمران فينفخان. وقرأ قتادة « فى الصور » جمع صورة والمراد بها الأبدان التى تقوم بعد نفخ الروح فيها لرب العالمين ﴿ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ أى كل غيب وشهادة ﴿ وَهُوَ الْحَكِيمُ ﴾ فى كل ما يفعله ﴿ الْخَبِيرُ ٧٣ ﴾ بجميع الأمور الخفية والجلية. والجملة تذييل لما تقدم وفيه لف ونشر مرتب هذا.

﴿ ومن باب الإشارة فى الآيات ﴾ « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ». اعلم أن بعض ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ذكروا أن للغيب مراتب، وأولها غيب الغيوب وهو علم الله تعالى المسمى بالعناية الأولى. وثانيتها غيب عالم الأرواح وهو انتقاش صورة كل ما وجد وسيوجد من الأزل إلى الأبد فى العالم الأول العقلى الذى هو روح العالم المسمى بأمر الكتاب على وجه كلى وهو القضاء السابق. وثالثتها غيب عالم القلوب وهو ذلك الانتقاش بعينه مفصلا تفصيلا علميا كليا وجزئيا فى عالم النفس الملكية التى هى قلب العالم المسمى باللوح المحفوظ. ورابعها غيب عالم الخيال وهو انتقاش الكائنات بأسرها فى النفوس الجزئية الفلكية منطبعة فى اجرامها معينة مشخصة مقارنة لأوقاتها على ما يقع بعينه. وذلك العالم هو الذى يعبر عنه بالسما الدنيا إذ هو أقرب مراتب الغيوب إلى عالم الشهادة ولوح القدر الإلهى الذى هو تفصيل قضائه سبحانه، وذكروا أن علم الله تعالى الذى هو العناية الأولى عبارة عن إحاطته سبحانه بالكل حضورا فالخزائن المشتملة على جميع الغيوب حاضرة لذاته وليس هناك شىء زائد ولا يعلمها إلا هو سبحانه. وكذا أبواب تلك الخزائن مغلقة ومفاتيحها بيده تعالى لا يطلع على ما فيها أحد غيره عز وجل وقد يفتح منها ما شاء من يشاء هذا وقد يقال: حقق كثير من الراسخين فى العلم أن حقائق الأشياء وماهياتها ثابتة فى الأزل وهى فى ثبوتها غير مجعولة وإنما المجهول الصور الوجودية وهى لا تتبدل ولا تتغير ولا تتصف بالهلاك أصلا كما يشير إليه قوله تعالى: (كل شىء هالك إلا وجهه) بناء على عود الضمير إلى الشىء وتفسير الوجه بالحقيقة وعلم الله تعالى بها حضورى وهى كالمرايا لصورها الحادثة فتكون تلك الصور مشهودة لله تعالى أزلا مع عدمها فى نفسها ذهنا وخارجا، وقد بينوا انطواء العلم بها فى العلم بالذات بجميع اعتباراته التى منها كونه سبحانه مبدأ

لافاضة وجوداتها عليها بمقتضى الحكمة فيمكن أن يقال : إن المفاتيح بمعنى الخزائن إشارة إلى تلك الماهيات الأزلية التي هي كالمرايا لما غاب عنا من الصور وتلك حاضرة عنده تعالى أزلا ولا يعلمها علما حضوريا غير محتاج إلى صورة ظلية لإلهو جل وعلا، وهذا ظاهر لمن أخذت العناية بيده . (ويعلم ما في البر) أي بر النفوس من ألوان الشهوات ومراتبها (والبحر) أي بحر القلوب من لآلىء الحكم ومرجان العرفان . (وما تسقط من ورقة) من أوراق أشجار اللطف والقهر في مهيع النفس وخضم القاب (إلا يعلمها) في سائر أحوالها . (ولا حبة) من بذر الجلال والجمال (في ظلمات الأرض) وهو عالم الطبايع والأشباح (ولا رطب) من الإلهامات التي ترد على القلب بلطف من غير انزعاج (ولا يابس) من الوسوس والخطرات التي تفرع منها النفس حين ترد عليها (إلا في كتاب مبين) وهو علمه سبحانه الجامع ، وبعضهم لم يؤول شيئا من المذكورات وفسر الكتاب بسماها الدنيا لتعين هذه الجزئيات فيها، ويمكن أن يقال إن الكتاب إشارة إلى ماهيات الأشياء وهي المسماة بالأعيان الثابتة، ومعنى كونها فيها ما أشرنا إليه أن تلك الأعيان كالمرايا لهذه الموجودات الخارجية (وهو الذي يتوفاكم بالليل) أي ينيمكم وقيل : يتوفاكم بطيران أرواحكم في الملكوت وسيرها في رياض حضرات اللاهوت (وقيل : يمكن أن يكون المعنوه والذي يضيق عليكم إلى حيث يكاد تزهق أرواحكم في ليل القهر وتجلي الجلال (ويعلم ما جرحتم) أي كتبتم (بالنهار) من الأعمال مطلقا، وقيل من الأعمال الشاقة على النفس المؤلمة لها كالطاعات (وقيل : يحتمل أن يكون المعنى ويعلم ما كتبتموه بنهار التجلي الجمالي من الانس أو شوارد العرفان (ثم يبعثكم فيه) أي فيما جرحتم من صور أعمالكم ومكاسبكم الحسنة والقييحة ، وقيل الحسنة ، وقيل فيما كتبتموه في نهار التجلي، وأول الأقوال هنا وفيما تقدم أولى (ليقتضى أجل مسمى) أي معين عنده (ثم إلى ربكم ترجعون) في عين الجمع المطلق (فينبئكم بما كنتم تعملون) باظهار صور أعمالكم عليكم وجزائكم بها (وهو القاهر فوق عباده) لأنه الوجود المطلق حتى عن قيد الإطلاق وله الظهور حسبما تقتضيه الحكمة ولا تقيده المظاهر (والله من وراءهم محيط) •

(ويرسل عليكم حفظة) وهي للقوى التي ينطبع فيها الخير والشر ويصير هيئة أو ملكة ويظهر عند انسلاخ الروح ويتمثل بصور مناسبة أو القوى السماوية التي تنتقش فيها الصور الجزئية ولا تغادر صغيرة ولا كبيرة (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا) قيل : هم نفس أولئك الحفظة وقد أودع الله تعالى فيهم القدرة على التوفى (ثم ردوا إلى الله) في عين الجمع المطلق (مولاهم) أي مالكمم الذي يلي سائر أحوالهم إذ لا وجود لها إلا به (الحق) وكل ما سواه باطل . وذكر بعض أهل الإشارة أن هذه أرجى آية في كتاب الله تعالى بناء على أن الله تعالى أخبر برجوع العبد إليه سبحانه وخروجه من سجن الدنيا وأيدي الكاتبين واصفا نفسه له بأنه مولاه الحق المشعر بأن غيره سبحانه لا يعد مولى حقا، ولا شك أنه لا أعز للعبد من أن يكون مرده إلى مولاه (ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين) إذ ظهور الأعمال بالصور المناسبة آت مفارقة الروح للجسد • (قل من ينجيكم من ظلمات البر) وهي الغواشي النفسانية (والبحر) وهي حجب صفات القلب « تدعونه » إلى كشفها (تضرعا) في نفوسكم (وخفية) في أسراركم لئلا أنجيتنا « من هذه » الغواشي والحجب « لنكونن من الشاكرين » نعمة الانجاء بالاستقامة والتمكين (قل الله ينجيكم منها) بأنوار تجليات صفاته . ومن كل كرب سوى ذلك بأن

يمن عليكم بالفناء (ثم أتم) بعد علمكم بقدرته تعالى على ذلك (تشر كون) به أنفسكم وأهواءكم فتعبدونها (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم) بأن يحجبكم عن النظر في الملكوت أو بأن يقهركم باحتجابكم بالمعقولات والحجب الروحانية (أو من تحت أرجلكم) بأن لا يسهل عليكم القيام على باب الربوبية بنعت الخدمة وطلب الوصلة أو بأن يحجبكم بالحجب الطبيعية (أو يلبسكم شيعاً) فرقا مختلفة كل فرقة على دين قوة من القوى تقابل الفرقة الأخرى أو يجعل أنفسكم مختلفة العقائد كل فرقة على دين دجال (ويذيق بعضكم بأس بعض) بالمنازعات والمجادلات حسبما يقتضيه الاختلاف (لكل نبأ) أي ما ينبا عنه (مستقر) أي محل وقوع واستقرار (وسوف تعلمون) حين يكشف عنكم حجب أبدانكم (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا) باظهار صفات نفوسهم واثبات العلم والقدرة لها (فاعرض عنهم) لأنهم محجوبون وشركون (وما على الذين يتقون) وهم المتجردون عن صفاتهم (من حسابهم) أي من حساب هؤلاء المحجوبين (من شيء ولكن ذكرى) أي فليذكروهم بالنزجر والردع لعلمهم يتقون يحترزون عن الخوض •

وجوز أن يكون المعنى أن المتجردين لا يحتجبون بواسطة مخالطة المحجوبين ولكن ذكرناهم لعلمهم يزيدون في التقوى (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً) أي اترك الذين عادتهم اللعب واللهو الخ فانهم قد حجبوا بما رسخ فيهم عن سماع الانذار وتأثيره فيهم (وذكر به) أي بالقرمان كراهة (أن تبسل نفس بما كسبت) أي تحجب بكسبها بان يصير لها ملكة أي ذكر من لم يكن دينه اللعب واللهو لئلا يكون دينه ذلك وأما من وصل إلى ذلك الحد فلا ينفعه التذكير (أولئك الذين اسبلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم) وهو شدة الشوق إلى الكمال (وعذاب أليم) وهو الحرمان عنه بسبب الاحتجاب بما كسبوا « قل اندعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا » أي أنعبد من ليس له قدرة على شيء أصلاً إذ لا وجود له حقيقة (ونرد على أعقابنا) بالشرك بعد (إذ هدانا الله) إلى التوحيد الحقيقي (كالذي استموته الشياطين) من الوهم والتخيل (في الأرض) أي أرض الطبيعة ومهامه النفس (حيران) لا يدري أين يذهب (له أصحاب) من الفكر والقوى النظرية (يدعونه إلى الهدى) الحقيقي يقولون (انتنا) فان الطريق الحق عندنا وهو لا يسمع « قل إن هدى الله » وهو طريق التوحيد (هو الهدى) وغيره غيره (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) بحو صفاتنا (وأن أقيموا الصلاة) الحقيقية وهو الحضور القايه قال ابن عطاء: إقامة الصلاة حفظها مع الله تعالى بالأسرار (واتقوه) أي اجعلوه سبحانه وقاية بالتخلص عن وجودكم (وهو الذي إليه تحشرون) بالفناء فيه سبحانه (وهو الذي خلق السموات) أي سموات الأرواح (والأرض) أي أرض الجسم (بالحق) أي قائماً بالعدل الذي هو مقتضى ذاته (ويوم يقول كن فيكون) وهو وقت تعاق ارادته سبحانه القديمة بالظهور في التعيينات (قوله الحق) لاقتضائه، اقتضاه على أحسن نظام وليس في الامكان أبدع مما كان « وله الملك يوم ينفخ في الصور » وهو وقت افاضة الأرواح على صور الممكنات التي هي مية بانفسها بل لا وجود لها ولا حياة. (عالم الغيب) أي حقائق عالم الأرواح ويقال له الملكوت (والشهادة) أي صور عالم الاشباح ويقال له الملك (وهو الحكيم) الذي أفاض على القوابل حسب القابليات (الخبير) بأحوالها ومقدار قابلياتها لا حكيم غيره ولا خبير سواه *

(وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ ﴿ نَصَب - عِنْدَ بَعْضِ الْمُحَقِّقِينَ - عَلَى أَنَّهُ مَفْعُولٌ بِهِ لِفِعْلِ مَضْمَرٍ خُوِطِبَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَعْطُوفٌ عَلَى «قُلْ أَدْعُوا» لَا عَلَى «أَقِيمُوا» لِفَسَادِ الْمَعْنَى أَيْ وَإِذْ كَرِيَاحًا مَحْدُوثًا لَلْكَفَّارِ بَعْدَ أَنْ أَنْكَرَتْ عَلَيْهِمْ عِبَادَةُ مَا لَا يَقْدِرُ عَلَى نَفْعٍ وَلَا ضَرٍّ وَحَقَّقَتْ أَنَّ الْهُدَى هُوَ هُدَى اللَّهِ تَعَالَى وَمَا يَتَّبِعُهُ مِنْ شُؤُونِهِ تَعَالَى وَقَدْ قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّذِي يَدْعُونَ أَنَّهُمْ عَلَى مِلَّتِهِ مَوْجِخًا ﴿ لِأَبِيهِ آزَرَ ﴾ عَلَى عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا يَبْكُتُهُمْ وَيُنَادِي بِفَسَادِ طَرِيقَتِهِمْ. وَأَزَرَ بَزَنَةُ آدَمَ عِلْمَ أَعْجَمِي لِأَبِي إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَانَ مِنْ قَرْيَةٍ مِنْ سَوَادِ الْكُوفَةِ، وَهُوَ بَدَلٌ مِنْ «إِبْرَاهِيمَ» أَوْ عَطْفٌ بَيَانٌ عَلَيْهِ . وَقَالَ الزَّجَّاجُ: لَيْسَ بَيْنَ النَّسَابِينَ اخْتِلَافٌ فِي أَنَّ اسْمَ أَبِي إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَارِحٌ بِتَاءٍ مَثْنَاءَ فَوْقِيَّةٍ وَأَلْفٌ بَعْدَهَا رَاءٌ مَهْمَلَةٌ مَفْتُوحَةٌ وَحَاءٌ مَهْمَلَةٌ وَيُرْوَى بِالْحَاءِ الْمَعْجَمَةِ . وَأَخْرَجَ ابْنُ الْمُنْذِرِ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ عَنْ ابْنِ جَرِيرٍ أَنَّ اسْمَهُ تِيرِحٌ أَوْ تَارِحٌ •

وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا أَنَّ اسْمَ أَبِي إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يَأْزُرُ وَاسْمُ أُمِّهِ مِثْلِي . وَإِلَى كَوْنِ آزَرَ لَيْسَ اسْمُهُ ذَهَبٌ بِمَجَاهِدٍ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ وَغَيْرِهِمَا. وَاخْتَلَفَ الْذَاهِبُونَ إِلَى ذَلِكَ فَفَنَّهُمْ مِنْ قَالَ: إِنَّ آزَرَ لَقَبٌ لِأَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ . وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: اسْمُ جَدِّهِ . وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: اسْمُ عَمِّهِ وَالْعَمُّ وَالْجَدُّ يُسَمَّيَانِ أَبَا بِحَاذٍ . وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: هُوَ اسْمُ صَنْمٍ . وَرَوَى ذَلِكَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ . وَالسُّدِّيُّ . وَبِمَجَاهِدٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ . وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: هُوَ وَصَفٌ فِي لُغَتِهِمْ وَمَعْنَاهُ الْمَخْطِيُّ . وَعَنْ سُلَيْمَانَ التَّمِيمِيِّ قَالَ: بَلَّغْنِي أَنَّ مَعْنَاهُ الْإِعْوَجُ . وَعَنْ بَعْضِهِمْ أَنَّهُ الشَّيْخُ الْهَرَمِيُّ بِالْخَوَارِزْمِيَّةِ . وَعَلَى الْقَوْلِ بِالْوَصْفِيَّةِ يَكُونُ مَنَعٌ صَرْفُهُ لِلْحَمَلِ عَلَى مُوَازَنَةِ وَهُوَ فَاعِلٌ الْمَفْتُوحِ الْعَيْنِ فَإِنَّهُ يَغْلِبُ مَنَعٌ صَرْفُهُ لِكَثْرَتِهِ فِي الْإِعْلَامِ الْإِعْجَمِيَّةِ . وَقِيلَ: الْأَوَّلَى أَنَّ يُقَالُ: إِنَّهُ غَلَبَ عَلَيْهِ فَالْحَقُّ بِالْعِلْمِ . وَبَعْضُهُمْ يَجْعَلُهُ نَعْتًا مُشْتَقًّا مِنَ الْآزْرِ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ أَوْ الْوِزْرِ بِمَعْنَى الْإِثْمِ . وَمَنَعٌ صَرْفُهُ حِينَئِذٍ لِلْوَصْفِيَّةِ وَوِزْنُ الْفِعْلِ لِأَنَّهُ عَلَى وَزْنِ أَفْعَلَ . وَعَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّهُ بِمَعْنَى الصَنْمِ يَكُونُ الْكَلَامُ عَلَى حَذْفِ مُضَافٍ وَإِقَامَةِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ مَقَامَهُ أَيْ عَابِدُ آزَرَ •

وَقَرَأَ يَعْقُوبُ (آزَرَ) بِالضَّمِّ عَلَى النَّدَاءِ . وَاسْتَدَلَّ بِذَلِكَ عَلَى الْعَلِيَّةِ بِنَاءِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَحْذَفُ حَرْفُ النَّدَاءِ إِلَّا مِنَ الْإِعْلَامِ وَحَذْفُهُ مِنَ الصِّفَاتِ شَاذٌ أَيْ يَا آزَرَ ﴿ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا مَاهَةً ﴾ أَيْ أَتَجْعَلُهَا لِنَفْسِكَ مَاهَةً عَلَى تَوْجِيهِ الْإِنْكَارِ إِلَى اتِّخَاذِ الْجِنْسِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ الْجَمْعِيَّةِ وَإِنَّمَا أَيْرَادُ صَيْغَةِ الْجِنْسِ بِاعْتِبَارِ الْوُقُوعِ . وَقُرِئَ (أَزْرًا) بِمَهْزَتَيْنِ الْأَوَّلَى اسْتِفْهَامِيَّةٌ مَفْتُوحَةٌ وَالثَّانِيَّةُ مَفْتُوحَةٌ وَمَكْسُورَةٌ وَهِيَ أَمَّا أُصْلِيَّةٌ أَوْ مُبَدَّلَةٌ مِنَ الْوَاوِ . وَمَنْ قَرَأَ بِذَلِكَ قَرَأَ (تَتَّخِذُ) بِاسْقَاطِ الْهَمْزَةِ وَهُوَ مَفْعُولٌ بِهِ لِفِعْلِ مَحْذُوفٍ أَيْ أَتَعْبُدُ آزْرًا عَلَى أَنَّهُ اسْمُ صَنْمٍ وَيَكُونُ (تَتَّخِذُ) الْخَبْرَ بَيَانًا لِذَلِكَ وَتَقْرِيرًا وَهُوَ دَاخِلٌ تَحْتَ الْإِنْكَارِ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ عَلَى أَنَّهُ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ أَيْ الْأَجَلِ الْقُوَّةِ تَتَّخِذُ أَصْنَامًا مَاهَةً . وَالْكَلَامُ انْكَارٌ لِعِزِّزِهِ بِهَا عَلَى طَرِيقَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: (أَتَتَّبِعُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ) وَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَالًا أَوْ مَفْعُولًا ثَانِيًا لِتَتَّخِذُ •

وَأَعْرَبَ بَعْضُهُمْ «آزَرَ» عَلَى قِرَاءَةِ الْجُمْهُورِ عَلَى أَنَّهُ مَفْعُولٌ لِلْمَحْذُوفِ وَهُوَ بِمَعْنَى الصَنْمِ أَيْسًا أَيْ أَتَعْبُدُ آزَرَ . وَجَعَلَ قَوْلَهُ سَبِيحَانَهُ (أَتَتَّخِذُ) الْخَبْرَ تَفْسِيرًا وَتَقْرِيرًا بِمَعْنَى أَنَّهُ قَرِينَةٌ عَلَى الْحَذْفِ لِأَنَّ التَّفْسِيرَ الْمَصْطَلِحَ عَلَيْهِ فِي بَابِ الْإِسْتِغْنَالِ لِأَنَّ مَا بَعْدَ الْهَمْزَةِ لَا يَعْمَلُ فِيهَا قَبْلَهَا وَمَا لَا يَعْمَلُ لَا يَفْسُرُ عَامِلًا فَتَقَرَّرَ عِنْدَهُمْ . وَالَّذِي عَوْلَ عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ الْغَفِيرُ مِنْ أَهْلِ السَّنَةِ أَنَّ آزَرَ لَمْ يَكُنْ وَالِدَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَادَّعَوْا أَنَّهُ لَيْسَ فِي آبَاءِ النَّبِيِّ ﷺ كَافِرٌ

أصلا لقوله عليه الصلاة والسلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات والمشركون نجس». وتخصيص الطهارة بالطهارة من السفاح لا دليل له يعول عليه. والعبارة لعموم اللفظ لا لخصوص السببه وقد ألفوا في هذا المطلب الرسائل واستدلوا به بما استدلووا به والقول بأن ذلك قول الشيعة كما ادعاه الامام الرازي ناشىء من قلة التتبع، وأكثر هؤلاء على أن أزر اسم لعم ابراهيم عليه السلام. وجاء اطلاق الاب على العم في قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك وإله مابائك ابراهيم واسماعيل واسحق) وفيه اطلاق الاب على الجد أيضا •

وعن محمد بن كعب القرظي أنه قال: الخال والوالد والعم والجد وتلاهذه الآية. وفي الخبر «ردوا على أبي العباس» وأيد بعضهم دعوى أن أبا ابراهيم عليه السلام الحقيقي لم يكن كافرا وإنما الكافر عمه بما أخرجه ابن المنذر في تفسيره بسند صحيح عن سليمان بن صرد قال: لما أرادوا أن يلقوا ابراهيم عليه السلام في النار جعلوا يجمعون الحطب حتى أن كانت العجوز لتجمع الحطب فلما تحقق ذلك قال: حسبي الله تعالى ونعم الوكيل فلما ألقوه قال الله تعالى «يانار كوني بردا وسلاما على ابراهيم» فكانت فقال عمه من أجل دفع عنه فأرسل الله تعالى عليه شرارة من النار فوقعت على قدمه فأحرقتة •

وبما أخرج عن محمد بن كعب . وقتادة ، ومجاهد . والحسن . وغيرهم أن ابراهيم عليه السلام لم يزل يستغفر لآبيه حتى مات فلما مات تبين له أنه عدو لله فلم يستغفر له ثم هاجر بعد موته وواقعة النار إلى الشام ثم دخل مصر واتفق له مع الجبار ما اتفق ثم رجع إلى الشام ومعه هاجر ثم أمره الله تعالى أن ينقلها وولدها اسمعيل إلى مكة فنقلهما ودعا هناك فقال: (ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم) إلى قوله (رب اغفر لي ولوالدي وللؤمنين يوم يقوم الحساب) فإنه يستنبط من ذلك أن المذكور في القران بالكفر هو عمه حيث صرح في الأثر الأول أن الذي ملك قبل الهجرة هو عمه ودل الأثر الثاني على أن الاستغفار لوالديه كان بعد هلاك آبيه بمدة مديدة فلو كان الهالك هو أبوه الحقيقي لم يصح منه عليه السلام هذا الاستغفار له أصلا ، فالذي يظهر أن الهالك هو العم الكافر المعبر عنه بالآب مجازا وذلك لم يستغفر له بعد الموت وأن المستغفر له إنما هو الاب الحقيقي وليس بأزر ، وكان في التعبير بالوالد في آية الاستغفار وبالآب في غيرها إشارة إلى المغايرة •

ومن الناس من احتج على أن أزر ما كان والدا ابراهيم عليه السلام بأن هذه دالة على أنه عليه السلام شافهه بالغاظة والجفاء لقوله تعالى فيها: (إني أراك وقومك) أي الذين يتبعونك في عبادتها (في ضلال) عظيم عن الحق (مبين ٧٤) أي ظاهر لا اشتباه فيه أصلا ، ومشافهة الآب بالجفاء لا يجوز لما فيه من الإيذاء. وآية التأفيف بفحواها تعم سائر أنواع الإيذات كعمومها للآب الكافر والمسلم . وأيضا إن الله تعالى لما بعث موسى عليه السلام إلى فرعون أمره بالرفق معه . والقول اللين له رعاية لحق التربية وهي في الوالد أتم . وأيضا الدعوة بالرفق أكثر تأثيرا فان الحشونة توجب النفرة فلا تليق من غير ابراهيم عليه السلام مع الأجانب فكيف تليق منه مع آبيه وهو الأواه الحلیم . وأجيب بان هذا ليس من الإيذاء المحرم في شيء وليس مقتضى المقام الإذاك ولا نسلم أن الداعي لامر موسى عليه السلام باللين مع فرعون مجرد رعاية حق التربية وقد يقسو

الانسان أحيانا على شخص لمنفعته كما قال أبو تمام:

فقسا ليزدجروا ومن يك حازما فليقس أحيانا على من يرحم
وقال أبو العلاء المعري:

اضرب وليدك وادله على رشد ولا تقبل هو طفل غير محتم
فرب شق برأس جر منفعة وقس على شق رأس السهم والقلم
وقال ابن خفاجة الأندلسي:

نبه وليدك من صباه بزجره فاربم أغفى هناك ذكاؤه
وانهره حتى تستهل دموعه في وجنتيه وتلتظي أحشاؤه
فالسيف لا يذكو بكفك ناره حتى يسيل بصفحتيه ماؤه

وكون الرفق أكثر تأثيرا غير مسلم على الإطلاق فإن المقامات متفاوتة كما ينبيء عن ذلك قوله تعالى
لنبيه عليه الصلاة والسلام تارة: (وجادلهم بالتي هي أحسن) وأخرى «واغلظ عليهم» نعم لو ادعى أن
ما ذكر مؤيد لكون آزر ليس أبا حقيقيا لإبراهيم عليه السلام لربما قبل وحيث ادعى أنه حجة على ذلك
فلا يقبل فتدبر. والرؤية إما علمية والظرف مفعولها الثاني وإما بصرية فهو حال من
المفعول والجملة تعليل للانكار والتوبيخ ومنشا ضلال عبدة الاصنام على ما يفهم من كلام أبي معشر جعفر بن
محمد المنجم البلخي في بعض كتبه اعتقاد أن الله تعالى جسم. فقد نقل عنه الامام أنه قال: إن كثيرا من أهل الصين
والهند كانوا يثبتون الاله والملائكة إلا أنهم يعتقدون أنه سبحانه جسم ذو صورة كاحسن ما يكون من
الصور وللملائكة أيضا صور حسنة إلا أنهم كلهم محتجبون بالسموات عندم فلا جرم اتخذوا صوراً وتمائيل
أنيقة المنظر حسنة الرواء والهيكل وجعلوا الاحسن هيكل الاله وما دونه هيكل الملك وواظبوا على عبادة
ذلك قاصدين الزايف من الله تعالى ومن الملائكة، وذكر الامام نفسه في أصل عبادة الاصنام أن الناس رأوا
تغيرات أحوال هذا العالم الاسفل مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فزعموا ارتباط السعادة والنحوسة
بكيفية وقوعها في الطوائع ثم غلب على ظن أكثر الخلق أن مبدأ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات
الفلكية والمناسبات الكوكبية فبالغوا في تعظيم الكواكب ثم منهم من اعتقد أنها واجبة الوجود لذاتها ومنهم
من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للاله الاكبر إلا أنهم قالوا: إنها مع ذلك هي المدبرة لأحوال العالم. وعلى ثلاث تقديرين
اشتغلوا بعبادتها. ولما رأوا قد تغيب عن الأبصار اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه بزعمهم
وأقبلوا على عبادته وغرضهم من ذلك عبادة تلك الكواكب والتقرب اليها. ولهذا أقام الانبياء عليهم الصلاة
والسلام الأدلة على أن الكواكب لا تأثير لها البتة في أحوال هذا العالم كما قال سبحانه: «الاله الخالق والامر»
بعد أن بين أن الكواكب مسخرة وعلى أنها لو قدر صدور فعل منها وتأثير في هذا العالم لا تخلو عن دلائل
الحدوث وكونها مخلوقة فيكون الاشتغال بعبادة الفرع دون عبادة الاصل ضلالا محضاً. ويرشد إلى أن حاصل
دين عبدة الاصنام ما ذكر أنه سبحانه بعد أن حكى توبيخ إبراهيم عليه السلام لابيه على اتخاذها أقام الدليل
على أن الكواكب والقمر لا يصاح شيء منها اللاهية. وأنا أقول: لعل هذا سبب في عبادة الاصنام أولا

وأما سبب عمادة العرب لها فغير ذلك . قال ابن هشام : حدثني بعض أهل العلم أن عمرو بن لحي وهو أول من غير دين إبراهيم عليه السلام خرج من مكة إلى الشام في بعض أسفاره فلما قدم من أرض البلقاء وبها يومئذ العمالة أولاد عملاق ويقال عمليق بن لاود بن سام بن نوح عليه السلام رأهم يعبدون الأصنام فقال لهم : ماهذه التي أراهم؟ تعبدون فقالوا : هذه الأصنام نعبدوها ونستمطر بها فتمطرنا ونستنصر بها فتنصرنا فقال لهم : الا تعطوني منها صنما فأسير به إلى أرض العرب فيعبدونه؟ فأعطوه صنما يقال له هبل فقدم به مكة فنصبه وأمر الناس بعبادته . وقال ابن اسحق : يزعمون أن أول ما كانت عبادة الحجارة في بني اسمعيل عليه السلام . وذلك أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم حين ضاقت عليهم والتمسوا الفسح في البلاد الاحتمل معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما للحرم فحيث ما نزلوا وضعوه فطافوا به كطرافهم بالكعبة حتى خلفهم الخلف ونسوا ما كانوا عليه واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام غيره فعبدوا الأوثان فصاروا على ما كانت الامم قبلهم من الضلالات ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تنمة الكلام على ذلك ﴿ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ ﴾ هذه الاراءة من الرؤية البصرية المستعارة استعارة لغوية للمعرفة من إطلاق السبب على المسبب أي عرفناه وبصرناه ، وكان الظاهر أرينا بصيغة الماضي إلا أنه عدل إلى صيغة المستقبل حكاية للحال الماضية استحضارا لصورتها حتى كأنها حاضرة مشاهدة ، وقيل : إن التعبير بالمستقبل لان متعلق الراءة لا يتناهى وجه دلالة فلا يمكن الوقوف على ذلك إلا بالتدريج وليس بشيء . والاشارة إلى مصدر «نرى» لا إلى اراءة أخرى مفهومة من قوله تعالى «إني أراك» ولا إلى ما أنذر به أباه وضلل قومه من المعرفة والبصارة . وجوز كل ، وقيل : يجوز أن يجعل المشبه التبصير من حيث أنه واقع والمشبه به التبصير من حيث أنه مدلول اللفظ ، ونظيره وصف النسبة بالمطابقة للواقع وهي عين الواقع ، وجوز كون الكاف بمعنى اللام والاشارة إلى القول السابق ، وأنت تعلم ما هو الاجزل والاولى . ما تقدم لك في نظائره وليس هو إلا الاول أي ذلك التبصير البديع نبصره عليه السلام ﴿ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أي ربوبيته تعالى ومالكيته لها لا تبصيرا آخر أدنى منه ، فالملكوت مصدر كالرغبت والرغبت ما قاله ابن مالك وغيره من أهل اللغة ، وتأوه زائدة للبالغة ولهذا فسر بالملك العظيم والسلطان القاهر ، وهو - كما قال الراغب - مختص به تعالى خلافا لبعضهم . وعن مجاهد أن المراد بالملكوت الآيات ، وقيل : العجائب التي في السموات والارض فانه عليه السلام فرجت له السموات السبع فنظر إلى ما فيهن حتى انتهى بصره الى العرش وفرجت له الارضون السبع فنظر إلى ما فيهن . وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما رأى إبراهيم ملكوت السموات والارض أشرف على رجل على معصية من معاصي الله تعالى فدعا عليه فهلك ثم أشرف على آخر على آخر على معصية من معاصي الله تعالى فدعا عليه فهلك ثم أشرف على آخر فدعا عليه فأرحى الله تعالى اليه أن يا إبراهيم أنك رجل مستجاب الدعوة فلا تدع على عبادي فانهم منى على ثلاث ، إما أن يتوب العاصي فأتوب عليه ، وإما أن أخرج من صلبه نسمة تملأ الارض بالتسييح . وإما أن أقبضه إلى فان شئت عفوت وإن شئت عاقبت» وروى نحوه موقوفا ومر فرعا من طرق شتى ولاخلاف فيها للدلائل المقرلة خلافا لمن توهمه ، وقيل : ملكوت السموات الشمس والقمر والنجوم . وملكوت الارض الجبال والاشجار والبحار .

وهذه الأقوال.. على ما قيل.. لا تقتضى أن تكون الأراءة بصرية إذ ليس المراد بأراءة ما ذكر من الأمور الحسية مجرد تمكينه عليه السلام من إبصارها ومشاهدتها في أنفسهم بل إطلاعه عليه السلام على حقائقها وتعريفها من حيث دلالتها على شؤونه عز وجل، ولا ريب في أن ذلك ليس مما يدرك حسا كما ينبي عنه التشبيه السابق • وقرئ «تري» بالتمام واستناد الفعل إلى الملكوت أي تبصره عليه السلام دلالة الربوبية ﴿وَلْيَكُونَنَّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ٧٥﴾ أي من زمرة الراسخين في الايقان البالغين درجة عين اليقين من معرفة الله تعالى، وهذا لا يقتضى سبق الشك كما لا يخفى، واللام متعلقة بمحذوف مؤخر، والجملة اعتراض مقرر لما قبلها أي وايتكون كذلك فعلنا، فعلنا من التبصير البديع المذكور، والحصر باعتبار أن هذا الـكون هو المقصود الأصلي من ذلك التبصير ونحو إرشاد الخلق والزام الكفار من مستبعماته، وبمضمم لم يلاحظ ذلك فقدر الفعل مقدا لعدم انحصار العلة فيما ذكر • وقيل: هي متعلقة بالفعل السابق، والجملة معطوفة على علة مقدره ينسحب عليها الكلام أي ليستدل وليكون. واعتراض بان الاستدلال مع قطع النظر عن كونه سببا للالتفات لا يكون علة للأراءة فكيف يعطف عليه باعادة اللام وليس بشيء، وادعى بعضهم أنه ينبغي على ذلك أن يراد بملكوت السموات والأرض بدائعهما وآياتهما لأن الاستدلال من غايات أراحتها لا من غاية أراءة نفس الربوبية. وأنت تعلم أن رؤية الربوبية إنما هي برؤية دلائلها وآثارها، ومن الناس من جوز كون الواو زائدة واللام متعلقة بما قبل وفيه بعد وإن ذكره وجها كالأولين في كل ما جاء في القرآن من هذا القبيل •

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾ يحتمل أن يكون عطفا على (إذ قال إبراهيم) وما بينهما اعتراض مقرر لما سبق ولحق، فان تعريفه عليه السلام ربوبيته ومالكيته تعالى للسموات والأرض وما فيهن وكون الكل مقهورا تحت ملكوته مفتقرا إليه عز شأنه في جميع أحواله وكونه من الراسخين في المعرفة الواصلين إلى ذروة عين اليقين مما يقتضى بان يحكم باستحالة ألوهية ما سواه سبحانه من الأصنام والكواكب التي كان يعبدها قومه، واختاره بعض المحققين، ويحتمل أن يكون تفصيلا لما ذكر من أراءة الملكوت وبيانا لكيفية استدلاله عليه السلام ووصوله إلى رتبة الايقان، والترتيب ذكرى لتأخر التفصيل عن الاجمال في الذكر، ومعنى (فلما جن عليه الليل) ستره بظلامه، وهذه المادة بتصرفاتها تدل على الستر، وعن الراغب أصل الجن الستر عن الحاسة يقال: جنه الليل وأجنه وجن عليه فجنه وجن عليه ستره وأجنه جعل له ما يستره •

وقوله سبحانه: ﴿رَأَى كَوْكَبًا﴾ جواب لما فان رؤيته إنما تتحقق عادة بزوال نور الشمس عن الحس وهذا كما قال شيخ الاسلام - صريح في أنه لم يكن في ابتداء الطلوع بل كان بعد غيبته عن الحس بطريق الاضمحلال بنور الشمس، والتحقيق عنده أنه كان قريبا من الغروب وسيأتي إن شاء الله تعالى الإشارة إلى سبب ذلك، والمراد بالكوكب فيما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المشتري. وأخرج ابن المنذر - وغيره عن قتادة أنه قال: ذكر لنا أنه الزهرة ﴿قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ استئناف مبني على سؤال نشأ من الكلام السابق، وهذامنه عليه السلام على سبيل الفرض وارغاء العنان مجازاة مع أيه وقومه الذين كانوا يعبدون الأصنام والكواكب فان المستدل على فساد قول بحكيه ثم يكر عليه بالابطال وهذا هو الحق الحقيقي بالقبول

وقيل: إن في الكلام استفهاما إنكاريا محذوفا، وحذف أداة الاستفهام كثير في كلامهم، ومنه قوله:

ثم قالوا تحبها قلت بهرا، وقوله: فقلت وأنكرت الوجوه هم

وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في قوله تعالى: (فلا اقتحم العقبة) إن المعنى أفلا اقتحم وجعل من ذلك قوله تعالى: (وتلك نعمة تمنها على) وقيل: إنه مقول على سبيل الاستهزاء كما يقال لذييل سادقوما: هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء، وقيل: إنه عليه السلام أراد أن يبطل قولهم برؤية الكواكب إلا أنه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لأسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل أنه لو صرح بالدعوة إلى الله تعالى لم يقبلوا ولم يلتفتوا فقال إلى طريق يستدرجهم إلى استماع الحججة وذلك بأن ذكر كلاما يوم كونه مساعدا لهم على مذهبهم مع أن قلبه كان مطمئنا بالآيمان، وهو مقصوده من ذلك أن يتمكن من ذكر الدليل على إبطاله وإن لم يقبلوا، وقرر الامام هذا بأنه عليه السلام لما لم يجد إلى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق وكان مأمورا بالدعوة إلى الله تعالى كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ومعلوم أنه عند الإكراه يجوز إجراء كلمة الكفر على اللسان، وإذا جاز ذلك لبقاء شخص واحد فبأن يجوز لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك أولى، فكلام إبراهيم عليه السلام كان من باب الموافقة ظاهرا للقوم حتى إذا أورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم له أتم وانتفاعهم باستماعه أكمل، ثم قال: وما يقوى هذا القول أنه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق في موضع آخر وهو قوله تعالى: «فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم» وذلك لأن القوم كانوا يستدلون بعلم النجوم على حصول الحوادث المستقبلية فوافقهم في الظاهر مع أنه كان بريئا عنه في الباطن ليتوصل بذلك إلى كسر الأصنام، فتمت جازت الموافقة لهذا الغرض فلم لا تجوز في مثلنا لمثل ذلك، وقيل: إن القوم بينما كانوا يدعونه عليه السلام إلى عبادة النجوم وكانت المناظرة بينهم قائمة على ساق إذ طلع النجم فقال: (هذا ربي) على معنى هذا هو الرب الذي تدعونني إليه، وقيل وقيل والكل ليس بشيء عند المحققين لا سيما ما قرره الامام، وتلك الأقوال كلها مبنية على أن هذا القول كان بعد البلوغ ودعوة القوم إلى التوحيد وسياق الآية وسياقها شاهدا عدل على ذلك.

وزعم بعضهم أنه كان قبل البلوغ ولا يلزمه اختلاج شك مؤد إلى كفر لأنه لما آمن بالغيب أراد أن يؤيد ما جزم به بأنه لو لم يكن الله تعالى إلها وكان ما يعبده قومه لكان إما كذا وإما كذا والكل لا يصلح لذلك فيتعين كون الله تعالى إلها وهو خلاف الظاهر وبأباه السياق والسباق كما لا يخفى. وزعم أنه عليه السلام قال ما قال إذ لم يكن عارفا بربه سبحانه والجهل حال الطفولية قبل قيام الحججة لا يضر ولا يعد ذلك كفرا بما لا يلتفت إليه أصلا، فقد قال المحققون المحقون: إنه لا يجوز أن يكون لله تعالى رسول يأتي عليه وقت من الأوقات إلا وهو لله تعالى موحد وبه عارف ومن كل معبود سواه برئ، وقد قص الله تعالى من حال إبراهيم عليه السلام خصوصا في صغره مالا يتوهم معه شائبة مما يناقض ذلك فالوجه الأول لا غير. ولعل سلوك تلك الطريقة في بيان استحالة ربوبية الكواكب دون بيان استحالة إلهية الأصنام كما قيل لما أن هذا أخفى بطلانا واستحالة من الأول فلو صدع بالحق من أول الأمر كما فعله في حق عبادة الأصنام لتبادوا في المكابرة والعناد لجوا في طغيانهم يعمهون، وكان تقديم بطلان إلهية الأصنام على ما ذكر من باب الترتي من الخفي

إلى الاخفى . وقيل: إن القوم كانوا يعبدون الكواكب فاتخذوا لكل كوكب صنما من المعادن المنسوبة إليه كالذهب للشمس والفضة للقمر ليتقربوا إليها فكان الصنم كالقابلة لهم فأنكر أولا عبادتهم للأصنام بحسب الظاهر ثم أبطل منشأتها وما نسبت إليه من الكواكب بعدم استحقاقها لذلك أيضا، ولعلمهم كانوا يعتقدون تأثيرها استقلالاً دون تأثير الأصنام ولهذا تعرض لبطلان الإلهية في الأصنام والربوبية فيها. وقرأ أبو عمرو: وورش من طريق البخاري «رأى» بفتح الراء وكسر الهمزة حيث كان. وقرأ ابن عامر. وحمزة. والكسائي. وخلف. ويحيى عن أبي بكر «رأى» بكسر الراء والهمزة ﴿فَلَمَّا أَفْلَ﴾ أي غرب: ﴿قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ ٧٦﴾ أي الأرباب المنتقلين من مكان إلى مكان المتغيرين من حال إلى حال، ونفي محبة قيل: إشارة إلى نفي اعتقاد الربوبية * وقيل كنى بعدم المحبة عن عدم العبادة لأنه يلزم من نفيها نفيها بالطريق الأولى، وقدر بعضهم في الكلام مضافاً أي لأحب عبادة الآفلين، وأياما كان مبتدأ الاشتقاق علة للحكم لأن الأفل انتقال واحتجاب وكل منهما ينفي استحقاق الربوبية والالوهية التي هي من مقتضيات الربوبية لاقتضاء ذلك الحدوث والامكان المستحيلين على الرب المعبود القديم ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا﴾ أي مبتدأ في الطلوع منتشر الضوء، ولعله كما قال الأزهري.. مأخوذ من البزغ وهو الشق كأنه بنوره يشق الظلمة شقا ويقال بزغ الناب إذا ظهر وبزغ البيطار الدابة إذا سال دمها . ويقال: بزغ الدم أي سال، وعلى هذا فيمكن أن يكون بزوغ القمر مشبها بما ذكر وكلام الراغب صريح فيه، وظاهر الآية أن هذه الرؤية بعد غروب الكوكب *

وقوله سبحانه: ﴿قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ جواب لما وهو على طرز الكلام السابق ﴿فَلَمَّا أَفْلَ﴾ كما أفل الكوكب ﴿قَالَ لئن لم يهدني ربِّي﴾ إلى جنبه الحق الذي لا يحيد عنه ﴿لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ٧٧﴾ فإن شيئاً مما رأته لا يصحح للربوبية، وهذا مبالغة منه عايه السلام في النصفة، وفيه كما قال الزمخشري.. تنبيه لقومه على أن من اتخذ القمر إلهاً وهو نظير الكواكب في الأفل فهو ضال، والتعريض بضالهم هنا.. كما قال ابن المنير.. أصرح وأقوى من قوله أولاً (لا أحب الآفلين) وإنما ترقى عليه السلام إلى ذلك لأن الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الأول حجة فانسوا بالقدح في معتقدتهم ولو قيل هذا في الأول فلعلمهم كانوا ينفرون ولا يصغون إلى الاستدلال، فما عرض لهم عليه السلام بانهم على ضلالة إلا بعد أن وثق باصغائهم إلى تمام المقصود واستماعهم له إلى آخره . والدليل على ذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ترقى في النوبة الثالثة إلى التصريح بالبراءة منهم والتصريح بانهم على شرك حين تم قيام الحجة عليهم وتبلغ الحق وبلغ من الظهور غايته * وفي هذه الجملة دليل من غير وجه على أن استدلاله عليه السلام ليس لنفسه بل كان محاجة لقومه. وكذا ماسياتي * وحمل هذا على أنه عليه الصلاة والسلام استعجز نفسه فاستعان بربه عز وجل في درك الحق وماسياتي على أنه إشارة إلى حصول اليقين من الدليل خلاف الظاهر جداً، على أنه قيل: إن حصول اليقين من الدليل لا ينفي الحاجة مع القوم، ثم الظاهر.. على ما قال شيخ الإسلام.. أنه عليه السلام كان إذ ذاك في موضع كان في جانبه الغربي جبل شاهخ يستتر به الكوكب والقمر وقت الظهر من النهار أو بعده بقليل وكان الكوكب قريباً منه وأفق الشرق مكشوف أولاً وإلا فطلوع القمر بعد أفول الكوكب ثم أفوله قبل طلوع الشمس كما

ينبى عنه قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً ﴾ أي مبتدأة في الطلوع مما لا يكاد يتصور، وقال آخر: إن القمر لم يكن حين رآه في ابتداء الطلوع . بل كان وراء جبل ثم طلع منه أو في جانب آخر لا يراه وإلا فلا احتمال لأن يطلع القمر من مطالعه بعد أفول الكوكب ثم يغرب قبل طلوع الشمس انتهى *

وأنت تعلم أن القول بوجود جبل في المغرب أو المشرق خلاف الظاهر لاسيما على قول شيخ الإسلام لان هذا الاحتجاج كان في نواحي بابل على ما يشير إليه كلام المؤرخين وأهل الاثر وليس هناك اليوم جبل مرتفع بحيث يستتر به الكوكب وقت الظهر من النهار أو بعده بقليل، واحتمال كونه كان إذ ذاك ولم يبق بتتالي الأعوام بعيد، وكذا يقال على القول المشهور عند الناس اليوم: إن واقعة إبراهيم عليه السلام كانت قريبا من حلب لانه أيضا ليس هناك جبل شامخ كما يقوله الشيخ على أن المتبادر من البروغ والافول البروغ من الافق الحقيقي لذلك الموضع والافول عنه لامطلق البروغ والافول *

وقال الشهاب: إن الذي ألجأهم إلى ما ذكر التعقيب بالفاء ويمكن أن يكون تعقيبا عرفيا مثل تزوج فولد له إشارة إلى أنه لم تمض أيام وليال بين ذلك سواء كان استدلالا أو وضعيا واستدراجا لا أنه مخصوص بالثاني كما توهم على أنا لا نسلم ما ذكر إذا كان كوكبا مخصوصا وإنما يرد لو أريد جملة الكواكب أو واحد لا على النعنين فتأمل انتهى . ولا يخفى أن القول بالتعقيب العرفي والتزام أن هذا الاستدلال لم يكن في ليلة واحدة وصبيحتها هو الذي يميل إليه القلب، ودعوى إمكان طلوع القمر بعد أفول الكوكب حقيقة وقبل طلوع الشمس وأفوله قبل طلوعها لا يدعيها عارف بالهيئة في هذه الآفاق التي نحن فيها لان امتناع ذلك عادة ولو أريد كوكب مخصوص أمر ظاهر لاسيما على ما جاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من أن رؤية القمر كانت في آخر الشهر . نعم قد يمكن ذلك في بعض البروج في عروض مخصوصة لكن بيننا وبينها مهامه فيح، ولعله لذلك

أمر بالتأمل فتأمل ﴿ قَالَ ﴾ أي على المنوال السابق ﴿ هَذَا رَبِّي ﴾ إشارة إلى الجرم المشاهد من حيث هو لا من حيث هو مسمى باسم من الأسماء فضلا عن حيثية تسميته بالشمس ولذا ذكر اسم الإشارة * وقال أبو حيان يمكن أن يقال: إن أكثر لغة العجم لا تفرق في الضمائر ولا في الإشارة بين المذكر والمؤنث ولا علامة عندهم للتانيث بل المؤنث والمذكر عندهم سواء فاشير في الآية إلى المؤنث بما يشار به إلى المذكر حين حكى كلام إبراهيم عليه السلام وحين أخبر سبحانه عن المؤنث (ببازغة . وأفلت) أنت على مقتضى العربية إذ ليس ذلك بحكاية *

وتعقب بان هذا إنما يظهر لو حكى كلامهم بعينه في لغتهم أما إذا عبر عنه بلغة العرب فالمعتبر حكم لغة العرب، وقد صرح غير واحد بان العبرة في التذكير والتانيث بالحكاية لا المحكي ألا ترى أنه لو قال أحد: الكوكب النهاري طلع فحكيت به بمعناه وقلت: الشمس طلعت لم يكن لك ترك التانيث بغير تاريل لما وقع في عبارته، وإذا تتبع ما وقع في النظم الكريم رأيت أنه إنما يراعى فيه الحكاية على أن القول بان محاوره إبراهيم عليه السلام كانت بالعجمية دون العربية مبنى على أن اسمعيل عليه السلام أول من تكلم بالعربية والصحيح خلافه *

وقيل: التذكير لتذكير الخبر وقد صرحوا في الضمير واسم الإشارة مثله أن رعاية الخبر فيه أولى من رعاية المرجع لانه مناط الفائدة في الكلام وما مضى فات، وفي الكشاف بعد جعل التذكير لتذكير الخبر

وكان اختيار هذه الطريقة واجبا لصيانة الرب عن شبهة التانيث ألا تراهم قالوا في صفة الله تعالى: علام ولم يقولوا علامة وإن كان العلامة أبلغ احترازا من علامة التانيث، واعترض عليه بان هذا في الرب الحقيقي مسلم وما هنا ليس كذلك. وأجيب بان ذلك على تقدير أن يكون مسترشدا ظاهرا، والمراد على المسلك الآخر اظهار صون الرب ليستدرجهم اذ لو حقر بوجه ما كان سببا لعدم اصغائهم، وقوله تعالى: (هَذَا أَكْبَرُ) تأكيد لما رآه عليه الصلاة والسلام من اظهار النصفة مع اشارة خفية - كما قيل - الى فساد دينهم من جهة أخرى ببيان أن الاكبر أحق بالربوبية من الاصغر، وكون الشمس أكبر مما قبلها لما لاخفاء فيه، والآثار في مقدار جرمها مختلفة. والذي عليه محققو أهل الهيئة انها مائة وستة وستون مثلاً وربع وثمن مثل الأرض وستة آلاف وستمائة وأربعة وأربعون مثلاً وثلاثمئة للقمر، وذكروا أن الأرض تسعة وثلاثون مثلاً وخمس وعشر مثل للقمر، وتحقيق ذلك في شرح مختصر الهيئة للبرجندي (فَلَمَّا أَفَلَتْ) كما أفل ما قبلها (قَالَ) لقومه صادحا بالحق بين ظهرانيهم: (يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ٧٨) أي من اشراككم أو من الذي تشركونه من الاجرام المحدثه المتغيرة من حال إلى أخرى المسخرة لمحدثها، وانما احتج عليه السلام بالافول دون البرزوخ مع أنه يضا انتقال قيل لتعدد دلالاته لانه انتقال مع احتجاب والاول حركة وهي حادثة فيلزم حدوث محلها، والثاني اختفاء يستتبع امكان موصوفه ولا كذلك البرزوخ لانه وان كان انتقالا مع البروز لكن ليس للثاني مدخل في الاستدلال. واعترض بان البرزوخ أيضا انتقال مع احتجاب لأن الاحتجاب في الاول لاحق وفي الثاني سابق، وكونه عليه السلام رأى الكوكب الذي يعبدونه في وسط السماء - كما قيل - ولم يشاهد بزوغه فأنما يصير نكتة في الكوكب دون القمر والشمس إلا أن يقال بترجح الافول بعمومه بخلاف البرزوخ والاولى ما قيل: إن ترتيب هذا الحكم ونظيره على الافول دون البرزوخ والظهور من ضروريات سوق الاحتجاج على هذا المساق الحكيم فان كلا منهما وإن كان في نفسه انتقالا منافيا لاستحقاق معروضه للربوبية قطعا لكن لما كان الاول حالة موجبة لظهور الآثار والاحكام ملائمة لتوهم الاستحقاق في الجملة رتب عليه الحكم الاول أعني هذا ربي على الطريقة المذكورة، وحيث كان الثاني حالة مقتضية لانطاس الآثار وبطلان الاحكام المنافين للاستحقاق المذكور منافاة بينة يكاد يعترف بها كل مكابر عنيد رتب عليها ما رتب انتهى *

وبمعنى هذا ما قاله الامام في وجه الاستدلال بالافول من أن دلالاته على المقصود ظاهرة يعرفها كل أحد، فان الآفل يزول سلطانه وقت الافول، ونقل عن بعض المحققين أن الهوى في حضيض الامكان أفول؛ وأحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الأوساط وحصة العوام فالخواص يفهمون من الافول الامكان وكل يمكن محتاج والمحتاج لا يكون مقطعا للحاجة فلا بد من الانتهاء الى ما يكون منزها عن الامكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال سبحانه: (وان إلى ربك المنتهى) وأما الأوساط فهم يفهمون من الافول مطلق الحركة وكل متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر فلا يكون الآفل لها بل الاله هو الذي احتاج اليه ذلك الآفل، وأما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الافول والغروب فانه يزول نوره وينتقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن

كان كذلك لم يصلح للالهية ثم قال: فكلمة لا أحب الآفلين مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين، وهناك أيضاً دققة أخرى وهو أنه عليه السلام إنما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين ومذهب أهل النجوم أن الكوكب إذا كان في الربع الشرقي وكان صاعداً إلى وسط السماء كان قويا عظيم التأثير. أما إذا كان غريباً وقريباً من الأفول فإنه يكون ضعيف الأثر قليل القوة فنبه بهذه الدققة على أن الإله هو الذي لا تتغير قدرته إلى العجز وكأله إلى النقصان، ومذهبكم أن الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة ناقص التأثير عاجزاً عن التدبير وذلك يدل على القدر في إلهيته *

ويظهر من هذا أن للأفول على قول المنجمين مزيد خاصية في كونه موجبا للقدر في إلهيته، ولا يخفى أن فهم الهوى في حضيض الامكان من (فلما أفل) في هذه الآية بما لا يكاد يسلم، وكون المراد فلما تحقق إمكانه لظهور أمارات ذلك من الجسمية والتجيز مثلا قال الخ لا يخفى ما فيه، نعم فهم هذا المعنى من (لا أحب الآفلين) ربما يحتمل على بعد، ونقل عن حجة الاسلام الغزالي أنه حمل الكوكب على النفس الحيوانية التي أكل كوكب والقمر على النفس الناطقة التي لكل فلك، والشمس على العقل المجرد الذي أكل فلك، وعن بعضهم أنه حمل الكوكب على الحس، والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل، والمراد أن هذه القوى المدركة قاصرة متناهية القوة ومدبر العالم مستولى عليها قاهر لها وهو خلاف الظاهر أيضاً، وسيأتي إن شاء الله تعالى في باب الإشارة نظير ذلك، وإنما يقتصر عليه السلام في الاحتجاج على قومه بأفول الشمس مع أنه يلزم من امتناع صفة الربوبية فيها لذلك امتناعها في غيرها من باب أولى *

وفيه أيضاً رعاية الإيجاز والاختصار ترقياً من الأدون إلى الأعلى مبالغة في التقرير والبيان على ما هو اللائق بذلك المقام ولم يحتج عليهم بالجسمية والتجيز ونحوهما بما يدركه الرأي عند الرؤية في أمارات الحدوث والامكان اختياراً لما هو أوضح من ذلك في الدلالة وأتم، ثم إنه عليه السلام لما تبرأ مما تبرأ منه توجه إلى مبدع هذه المصنوعات وموجد ما فقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ أَي أَوْجِدُ وَأَنْشَأُ (السَّمَوَاتِ)﴾ التي هذه الاجرام من اجزائها ﴿وَالْأَرْضِ﴾ التي تلك الاصنام من اجزائها ﴿حَنِيفًا﴾ أي مائلاً عن الأديان الباطلة والعقائد الزائفة كلها ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ أصلاً في شيء من الأقوال والأفعال، والمراد من توجيه الوجه للذي فطر الخ قصده سبحانه بالعبادة *

وقال الامام: المراد وجهت عبادتي وطاعتي، وسبب جواز هذا الجواز أن من كان مطيعاً لغيره منقاداً لأمره فإنه يتوجه بوجهه إليه فجعل توجه الوجه إليه كناية عن الطاعة، والظاهر أن اللام صلة توجه. وفي الصحاح وجهت وجهي لله وتوجهت نحوك واليك، وظاهره التفرقة بين وجه وتوجه باستعمال الأول باللام والثاني بالي، وعليه وجه اللام هنا دون إلي ظاهر، وليس في القاموس تدرؤ لهذا الفرق. وادعى الامام أنه حيث كان المعنى توجيه وجه القلب إلى خدمته تعالى وطاعته لأجل عبوديته لا توجه القلب إليه جل شأنه لأنه متعال عن الحيز والجهة تركت إلى واكتفى باللام فتركها. والاكتفاء باللام ههنا دليل ظاهر على كون المعبود متعالياً عن الحيز والجهة وفي القلب من ذلك شيء. فان قيل: إن قصارى ما يدل عليه الدليل أن الكوكب

والشمس والقمر لا يصاح شيء منها للربوبية والالوهية ولا يازم من هذا القدر نفي الشرك مطلقا وإثبات التوحيد فلم جزم عليه السلام بإثبات التوحيد ونفي الشرك بعد إقامة ذلك الدليل ، فالجواب بأن القوم كانوا مساعدين على نفي سائر الشركاء وإنما نازعوا في هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل على أن هذه الأشياء ليست أربابا ولا آلهة وثبت بالاتفاق نفي غيرها لاجرم حصل الجزم بنفي الشركاء على الإطلاق . ثم إن المشهور أن هذا الاستدلال من أول ضروب الشكل الثاني .

والشخصية عندهم في حكم السكاية كأنه قيل : هذا أو القمر أو هذه أفل أو أفلت ولا شيء من الآلهة بأفل أو ربي ليس بأفل ينتج هذا أو القمر أو هذه ليس باله أو ليس بربي . أما الصغرى فهي كالمصرح بها في قوله تعالى . (فلما أفل) في الموضعين ، وقوله سبحانه : (فلما أفلت) في الأخير ، وأما الكبرى فأخوذة من قوله تعالى : (لا أحب الآفلين) لأنه يشير إلى قياس . وهو كل آفل لا يستحق العبودية . وكل من لا يستحق العبودية فليس باله ينتج من الأول كل آفل ليس باله ، ويستأزم لاشيء من الآفل باله لاستأزام الموجبة المعدولة السالبة المحصلة . ويصح جعل الكبرى ابتداء سالبة فينتج ما ذكر وينعكس إلى لاشيء من الآلهة بأفل ، وهي إحدى الكبريين . ويعلم من هذا بأدنى التفات كيفية أخذ الكبرى الثانية *

وقال الملوي : الأحسن أن يقال إن قوله تعالى : (لا أحب الآفلين) يتضمن قضية وهي لاشيء من الآفل يستحق العبودية فتجعل كبرى لصغرى ضرورية وهي الآلهة المستحق للعبودية ينتج لاشيء من الآلهة بأفل وإذا ضمت هذه النتيجة إلى القضية السابقة وهي هذا آفل ونحوه أنتج من الثاني هذا ليس باله أو لاشيء من القمر باله ، وإن ضممت عكسها المستوى إليها أنتج من الأول المطلوب بعينه فلا يتعين الثاني في الآية بل الأول مأخوذ منها أيضا اهـ . فتأمل فيه ولا تغفل *

(وَحَاجَّةُ قَوْمِهِ) أي خاصموه - كما قال الربيع - أو شرعوا في مغالبتهم في أمر التوحيد تارة بإيراد أدلة فاسدة واقعة في حضيض التقليد وأخرى بالتخويف والتهديد (قَالَ) منكر عليهم محاجتهم له عليه السلام مع قصورهم عن تلك المرتبة وعزة المطالب وقوة الخصم ووضوح الحق (أَتَحَاجُّونِي فِي اللَّهِ) أي في شأنه تعالى ووجدانته سبحانه . وقرأ نافع . وابن عامر في رواية ابن ذكوان بتخفيف النون ففيه حذف إحدى النونين . واختلف في أيهما المحذوفة . فقيل : نون الرفع وهو مذهب سيديويه . ورجح بأن الحاجة دعت إلى نون مكسورة من أجل الياء ونون الرفع لا تكسر . وبأنه جاء حذفها كما في قوله :

كل له نية في بغض صاحبه بنعمة الله نقايكم وتقلونا

أراد تقلوننا والنون الثانية هنا ليست وقاية بل هي من الضمير وحذف بعض الضمير لا يجوز وبأنها نائبة عن الضمة وهي قد تحذف تخفيفا كما في قراءة أبي عمرو . ينصركم ويشعركم ويأمركم . وقيل نون الوقاية . وهو مذهب الأخفش ، ورجح بأنها الزائدة التي حصل بها الثقل . وقوله تعالى : (وَقَدْ هَدَانَا) في موضع الحال من ضمير المتكلم مؤكدة للانكار . فإن كونه عليه الصلاة والسلام . مهديا من جهة الله تعالى ومؤيدا من عنده سبحانه مما يوجب الكف عن محاجته صلى الله تعالى عليه وسلم وعدم المبالاة بها والاتفات إليها إذا وقعت . قيل : والمراد وقد هدان إلى إقامة الدليل عليكم بوجدانته عز شأنه ، وقيل : هدان إلى الحق بعد

ما سلكت طريقتهم بالفرض والتقدير وتبين بطلانها تبينا تاما كما شاهدتموه ، وعلى القولين لا يقتضى سبق ضلال له عليه الصلاة والسلام وجهل بمعرفة ربه جل وعلا . «وهدان» يرسم - كما قال الأجهوري - بلا ياء .

﴿ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ ﴾ جواب كما روى عن ابن جريج عما خوفوه عليه السلام من إصابة مكروه من جهة معبودهم الباطل كما قال لهود عليه السلام قومه (إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء) وهذا التخريف قيل : كان على ترك عبادة ما يعبدونه ، وقيل : بل على الاستخفاف به واحتقاره بنحو الكسر والتنقيص . قيل : وأعل ذلك حين فعل بالهتهم ما فعل مما قص الله تعالى علينا ، وفي بعض الآثار أنه عليه السلام لما شب وكبر جعل آزر يصنع الأصنام فيعطياها له أيديها فيذهب وينادي من يشتري ما يضره ولا ينفعه فلا يشتريها أحد فاذا بارت ذهب بها إلى نهر وضرب فيه رؤوسها وقال لها اشربي استهزاء بقومه حتى فشا فيهم استهزأوه فجادلوه حينئذ وخوفوه . وما موصولة اسمية حذف عائدها ، والضمير المجرور لله تعالى أى لا أخاف الذى تشركونه به سبحانه ، وجوز أن يكون عائدا إلى الموصول والباء سببيه . أى الذى تشركون بسببه ، وأن تكون نكرة موصوفة . وأن تكون مصدرية .

وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا ﴾ بتقدير الوقت عند غير واحد مستثنى من أعم الأوقات استثناء مفرغا . وقال بعضهم : إن المصدر منصوب على الظرفية من غير تقدير وقت ، ومنع ذلك ابن الأنباري مفرقا بين المصدر الصريح فيجوز نصبه على الظرفية وغير الصريح فلا يجوز فيه ذلك . وابن جنى لا يفرق بين الصريح وغيره ويجوز ذلك فيهما على السواء ، والاستثناء متصل فى رأى . و«شياء» منقول به أو مفعول مطلق أى لا أخاف ما تشركون به فى وقت من الأوقات إلا فى وقت مشيئته تعالى شيئا من إصابة مكروه لى من جهتها أو شيئا من مشيئته تعالى إصابة مكروه لى من جهتها وذلك إنما هو من جهته تعالى من غير دخل لآلهتكم فى إيجاد وإحداثه . وجوز بعضهم أن يكون الاستثناء منقطعا على معنى ولكن أخاف أن يشاء ربي خوفا ما أشركتم به ، وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره عليه السلام إشارة إلى أن مشيئته تلك إن وقعت غير خالية عن صلحة تعود إليه بالتربية أو إظهار منه عليه الصلاة والسلام لانقياده لحكمه سبحانه وتعالى واستسلام لأمره واعتراف بكونه تحت ملكوته وربوبيته تعالى .

﴿ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ كانه تعالى تعاليل الاستثناء أى أحاط بكل شىء علما فلا يعد أن يكون فى علمه سبحانه انزال المذكور به من جهتها بسبب من الأسباب ، ونصب «علما» على التمييز المحول عن الفاعل ، وجوز أن يكون نصبا على المصدرية لوسع من غير لفظه ، وفى الاظهار فى موضع الاضمار تأكيد للمعنى المذكور واستلذاذ بذكره تعالى : ﴿ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾ أى أتعرضون بعد ما أوضحت لكم عن التأمل فى أن آلهتكم بمعزل عن القدرة على شىء ما من النفع أو الضر فلا تتذكرون أنها غير قادرة على إضرارى . وفى إيراد التذكار دون التفكير ونحوه إشارة إلى أن أمر آلهتهم مركز فى العقول لا يتوقف إلا على التذكير .

﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمُ ﴾ استئناف - كما قال شيخ الإسلام - مسوق لئنى الخوف عنه عليه السلام بحسب زعم الكفرة بالطريق الإلزامى بعد نفيه عنه بحسب الواقع ونفس الأمر ، والاستفهام لانكار

الوقوع ونفيه بالكلية ، وفي توجيه الانكار إلى كيفية الخوف من المبالغة ، ليس في توجيهه إلى نفسه بأن يقال : أخاف لما أن كل موجود لا يخلو عن كيفية فاذا اتقى جميع كينياته فقد اتقى وجوده من جميع الجهات بالطريق البرهاني ، و« كيف » حال والعوامل فيها « أخاف » وما موصولة أو منكرة موصوفة والعائد محذوف ، وجوز أن تكون مصدرية . وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَخَافُونَ أَنْتُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ ﴾ في موضع الحال من ضمير أخاف بتقدير مبتدأ لمكان الواو . وقيل : لا حاجة إلى التقدير لأن المضارع المنفى قد يقرن بالفاء ، ولا حاجة هنا إلى ضمير عائد إلى ذي الحال لأن الواو كافية في الربط وهو مقرر لانكار الخوف ونفيه عنه عليه السلام ونفيده لاعترافيهم بذلك فانهم حيث لم يخافوا في محل الخوف فلا أن لا يخاف عليه السلام في محل الأمن أولى وأحرى أي كيف أخاف أنا ما ليس في حيز الخوف أصلا وأنتم لا تخافون غائلة ما هو أعظم المخوفات وأهولها وهو اشراككم بالله تعالى الذي فطر السموات والأرض ما هو من جملة مخلوقاته ، وعبر عنه بقوله سبحانه : ﴿ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ﴾ أي حجة على طريق التهم . قيل - مع الايدان بأن الأمور الدينية لا يعول فيها إلا على الحجة المنزلة من عند الله تعالى . وضمير « به » عائد على الموصول والكلام على حذف ، ضاف أي باشراكه . وجوز أن يكون راجعا إلى الاشراك المقيد بتعلقه بالموصول ولا حاجة إلى العائد ، وهو - على ما قبل - مبنى على مذهب الاخفش في الاكتفاء في الربط برجوع العائد إلى ما يتلبس بصاحبه . وذكر متعلق الاشراك وهو الاسم الجليل في الجملة الحالية دون الجملة الأولى - قيل - لأن المراد في الجملة الحالية تهويل الأمر وذكر المشرك به أدخل في ذلك *

وقال بعض المحققين : الظاهر ان يقال في وجه الذكر في الثانية والترك في الأولى إنه لما قيل قبيل هذا « ولا أخاف ما أشركتم به » كان ما هنا كالتكرار له فناسب الاختصار وأنه عليه السلام حذفه إشارة إلى بعد وحدانيته تعالى عن الشرك فلا ينبغي عنده نسبته إلى الله تعالى ولا ذكر معه . ولما ذكر حال المشركين الذين لا ينزهونه سبحانه عن ذلك صرح به ، وقيل : إن ذكر الاسم الجليل في الجملة الثانية ليعود إليه الضمير في « ما لم ينزل » وليس بشيء لأنه يكفي سبق ذكره في الجملة ، وقيل : لأن المقصود انكاره عليه السلام عدم خوفهم من اشراكهم بالله تعالى لأنه المنكر المستبعد عند العقل السليم لا يطلق الانكار ولا كذلك في الجملة الأولى فان المقصود فيها انكار أن يخاف عليه السلام غير الله تعالى سواء كان مما يشركه الكفار أولا ، وليس بشيء أيضا لأن الجملة الثانية ليست داخلة مع الأولى في حكم الانكار إلا عند مدعى العطف وهو ، مما لا سبيل إليه أصلا لافضائه إلى فساد المعنى قطعاً لما تقدم أن الانكار بمعنى النفي بالكلية فيؤول المعنى إلى نفي الخوف عنه عليه السلام ونفي نفيه عنهم وأنه بين الفساد ، وأيضا ان « ما أشركتم » كيف يدل على ما سوى الله تعالى غير الشريك ان هذا الا شيء عجاب ثم ان الآية نص في أن الشرك ما لم ينزل به سلطان . وهل يمتنع عقلا حصول السلطان في ذلك أم لا ؟ ظاهر كلام بعضهم . وفي أصول الفقه ما يؤيده في الجملة الثاني والذي اختاره الأول ، وقول الامام : إنه لا يمتنع عقلا أن يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء ليس من محل الخلاف كما لا يخفى على الناظر فانظر *

﴿ قَائِلِ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ ﴾ كلام مرتب على انكار خوفه عليه السلام في محل الأمن مع تحقق عدم

خوفهم في محل الخوف مسوق لاجرائهم الى الاعتراف باستحقاقه عليه السلام لما هو عليه من الامن وبعدهم استحقاقهم لما هم عليه ، وبهذا يعلم ما في دعوى أن الانكار في الجملة الاولى لنفي الوقوع وفي الثانية لاستبعاد الواقع ، وإنما جىء بصيغة التفضيل المشعرة باستحقاقهم له في الجملة لاستنزاهم عن رتبة المكابرة والاعتداف بسوق الكلام على سنن الانصاف ، والمراد بالفريقين الفريق الآمن في محل الآمن والامن في محل الخوف ، فإثار ما في النظم الكريم - كما قيل - على أن يقال : فإنا أحق بالامن أنا أم أنتم ؟ لتأكيد الاجاء إلى الجواب بالتنبيه على علة الحكم والتفادي عن التصريح بتخطئتهم التي ربما تدعو إلى الاجاج والعناد مع الإشارة بما في النظم إلى أن أحقية الامن لا تخصه عليه السلام بل تشمل كل موحد ترغيبا لهم في التوحيد ﴿ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ (٨١) ﴾ أى من هو أحق بذلك أو شئ من الاشياء أو ان كنتم من أولى العلم فاخبروني بذلك . وقرئ . (سلطانا) بضم اللام ، وهى لغة اتبع فيها الضم الغم ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ استئناف يحتمل أن يكون من جهته تعالى مبين للجواب الحق الذى لا محيد عنه *

وروى ذلك عن محمد بن اسحق . وابن زيد . والجبائى . ويحتمل أن يكون من جهة ابراهيم عليه السلام . وروى ذلك عن علي كرم الله تعالى وجهه ، واستشكل كونه استئنافا بأنه لا يمكن جعله بيانيا لأنه ما كان جواب سؤال مقدر ، وهذا جواب سؤال محقق ولا نحويا لما قال ابن هشام : إن الاستئناف النحوى ما كان في ابتداء الكلام ومنقطعا عما قبله وهذا مرتبط بما قبله لارتباط الجواب والسؤال ضرورة وليس عندنا غيرهما • وأجيب باختيار كونه نحويا . وهى كونه منقطعا عما قبله أن لا يعطف عليه ولا يتعلق به من جهة الاعراب وإن ارتبط بوجه آخر ، وقيل : المراد بابتداء الكلام ابتداءه تحقيقا أو تقديرا أى الفريق الذين آمنوا بما يجب الايمان به ﴿ وَلَمْ يَلْبَسُوا ﴾ أى لم يخالطوا ﴿ إِيْمَانَهُمْ ﴾ ذلك ﴿ بظلم ﴾ أى شرك كما يفعله الفريق المشركون حيث يزعمون أنهم مؤمنون بالله تعالى وان عبادتهم لغيره سبحانه معه من تمامات ايمانهم وأحكامه لكونها لاجل التقريب والشفاعة كما ينبىء عنه قولهم : (ما نعبدكم الا ليقربونا إلى الله زلفى) وإلى تفسير الظلم بالشرك هنا ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وابن المسيب . وقتادة . ومجاهد . وأكثر المفسرين . ويؤيد ذلك أن الآية واردة مورد الجواب عن حال الفريقين •

ويدل عليه ما أخرجه الشيخان . وأحمد . والترمذى . عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أن الآية لما نزلت شق ذلك على الصحابة رضى الله تعالى عنهم وقالوا : أينما يظلم نفسه ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : ليس ما تظنون إنما هو ما قال لقمان عليه السلام لابنه (يا بنى لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم) ولا يقال : أنه لا يلزم من قوله : (إن الشرك) الخ أن غير الشرك لا يكون ظلما لأنهم قالوا : إن التنوين في (بظلم) للتعظيم فكانه قيل لم يلبسوا إيمانهم بظلم عظيم ، ولما تبين أن الشرك ظلم عظيم علم أن المراد لم يلبسوا إيمانهم بشرك أو أن المتبادر من المطلق أكمل لإفراده ، وقيل : المراد به المعصية وحكى ذلك عن الجبائى . والبلخى . وارتضاه الزمخشرى تبعا لجمهور المعتزلة واستدلوا بالآية على أن صاحب الكبيرة لا أمن له ولا نجاه من العذاب حيث دلت بتقديم لهم الآتى على اختصاص الامن بمن لم يخالط لإيمانه بظلم أى بفسق وادعوا أن تفسيره بالشرك ياباه ذكر اللبس أى

الخاط إذ هو لا يجامع الايمان للضدية وإنما يجامع المعاصي، والحديث خبر واحد فلا يعمل به في مقابلة الدليل القطعي، والقول بأن الفسق أيضا لا يجامع الايمان عندهم أيضا فلا يتم لهم الاستدلال لكونه اسما لفعل الطاعات واجتناب السيئات حتى أن الفاسق ليس بمؤمن كما أنه ليس بكافر مدفوع - كما قيل - بأنه كثيرا ما يطاق الايمان على نفس التصديق بل لا يكاد يفهم منه بلفظ الفعل غير هذا حتى أنه يطغى عليه عمل الصالحات كما جاء في غير ما آية . وأجيب بأنه أريد بالايمان تصديق القلب وهو قد يجامع الشرك كان يصدق بوجود الصانع دون واحدانيته كما أشرنا إليه آنفا، ومن ذلك قوله تعالى: (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) وكذا إذا أريد به مطلق التصديق سواء كان باللسان أو غير ذلك بل المجامعة على هذا أظهر كما في المناق ولو أريد به التصديق بجميع ما يجب التصديق به بحيث يخرج عن الكفر يقال: إنه لا يلزم من لبس الايمان بالشرك الجمع بينهما بحيث يصدق عليه أنه مؤمن ومشرك بل تغطيته بالكفر وجعله مغلوبا مضمحلا أو اتصافه بالايمان ثم الكفر ثم الايمان ثم الكفر مرارا، وبعد تسليم جميع ما ذكر نقول: إن قوله تعالى:

﴿أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾ إنما يدل على اختصاص الأمن بغير العصاة وهو لا يوجب كون العصاة معذبين البتة بل خائفين ذلك موقعين للاحتمال ورجحان جانب الوقوع . وقيل المراد من الأمن من خلود العذاب لا الأمن من العذاب مطلقا، والموصول مبتدأ واسم الإشارة مبتدأ ثان والأشارة الى الموصول من حيث اتصافه بما في حيز الصلة وفي الإشارة إليه بما فيه معنى البعد بعد وصفه بما ذكر ما لا يخفى، وجملة «لهم الأمن» من الخبر المقدم والمبتدأ المؤخر خبر المبتدأ الثاني والجملة خبر الأول، وجوز أن يكون «أولئك» بدلا من الموصول أو عطف بيان له و«لهم» هو الخبر و«الأمن» فاعلا للظرف لاعتماده على المبتدأ، وأن يكون «لهم» خبرا مقدما و«الأمن» مبتدأ مؤخر أو الجملة خبر الموصول، وجوز أبو البقاء كون الموصول خبر مبتدأ محذوف وقال: التقدير هم الذين ولا يخلو عن بعد والآن كثرون على الأول ﴿وَهُمْ مَهْتَدُونَ﴾ الى الحق ومن عداهم في ضلال مبين، وقد رتب بعضهم الى طريق توجب الأمن من خلود العذاب ﴿وَأُولَئِكَ﴾ إشارة الى ما احتج به ابراهيم عليه السلام من قوله سبحانه: ﴿فَلْيَا جَنِّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾ الخ، وقيل من قوله سبحانه: ﴿أَتَحَاجُونِي﴾ الخ - وهم مهتدون) وتركيب حجة اصطلاحية منه يحتاج إلى تأمل وما في اسم الإشارة من معنى البعد لتفخيم شأن المشار إليه، وهو مبتدأ وقوله عز شأنه: ﴿حُجَّتْنَا﴾ خبره، وفي إضافته الى نون العظمة من التفخيم ما لا يخفى، وقوله تعالى:

﴿مَاتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ﴾ أي أرشدناه إليها أو علمناه إياها في موضع الحال من حجة والعامد فيه معنى الإشارة أو في محل الرفع على أنه خبر ثان أو هو الخبر و«حجتنا» بدل أو بيان للمبتدأ، وجوز أم تكون جملة «آتيناه» الخ معترضة أو تفسيرية ولا يخفى بعده، و«إبراهيم» مفعول أول آتيناه قدم على الثاني لكونه ضميرا *

وقوله سبحانه: ﴿عَلَى قَوْمِهِ﴾ متعاقب بحجتنا أن جعل خبرا لتلك أو محذوف إن جعل بدلا لتلا يلزم الفصل بين أجزاء البدل بأجنبي أي آتيناه إبراهيم حجة على قومه، ولم يجوز أبو البقاء تعلقه بحجتنا أصلا للمصدرية والفصل، وأهل المجوز لا يرى المصدرية مانعة عن تعلق الظرف ويحمل الفصل مغفرا، وقيل: يصح

تعلقه بآتيننا لتضمنه معنى الغلبة . وقوله عز شأنه : ﴿ نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ ﴾ أى رتبا عظيمة عالية من العلم والحكمة مستأنف لا محل له من الاعراب مقرر لما قبله، وجوز أبو البقاء أن يكون فى محل نصب على أنه حال من فاعل « آتيننا » أى حال كوننا رافعين، ونصب « درجات » إما على المصدرية بتأويل رفعات أو على الظرفية أو على نزع الخافض أى إلى درجات أو على التمييز ومفعول نرفع قوله تعالى : ﴿ مَنْ نَشَاءُ ﴾ وتأخيره على الأوجه الثلاثة الأخيرة لما مر غير مرة من الاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر، ومفعول المشيئة محذوف أى من نشاء رفعه حسبا تقتضيه الحكمة وتستدعيه المصلحة، وإيثار صيغة المضارع للدلالة على أن ذلك سنة مستمرة فيما بين المصطفين الأخيار غير محتصة بإبراهيم عليه السلام . وقرئ (يرفع) بالياء على طريقة الالتفات وكذا «نشاء» وقرأ غير واحد من السبعة «درجات من» بالاضافة على أنه مفعول (نرفع) ورفع درجات الانسان رفع له، وجوز بعضهم جعله مفعولا أيضا على قراءة التنوين وجعل من بتقدير لمن وهو بعيد .

وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ ﴾ أى فى كل ما يفعل من رفع وخفض (علم ٨٣) أى بحال من يرفعه واستعداده له على مراتب متفاوتة، وإن شئت عممت ويدخل حينئذ ما ذكر دخولا أوليا تعليل لما قبله، وفى وضع الرب مضافا إلى ضميره عليه الصلاة والسلام موضع نون العظمة بطريق الالتفات فى تضاعيف بيان حال إبراهيم عليه السلام ما لا يخفى من إظهار مزيد اللطف والعناية به صلى الله تعالى عليه وسلم . هذا وقد ذكر الامام فى هذه الآيات الابراهيمية عدة أحكام، الأول أن قوله سبحانه : (لا احب الآفاين) يدل على أنه عز وجل ليس بجسم إذ لو كان جسما لكان غائبا عنا فيكون آفلا والآفول ينافى الربوبية، ولا يخفى أن عد تلك الغيبة المفروضة أفولا لا يخلو عن شىء لأن الآفول احتجاب مع انتقال وتلك الغيبة المفروضة لم تكن كذلك بل هى مجرد احتجاب فيما يظهر نعم أنه ينافى الربوبية أيضا لكن الكلام فى كونه أفولا لئتم الاحتجاج بالآية، لا يقال قد جاء فى حديث الاسراء ذكر الحجاب فكيف يصح القول بأن الاحتجاب مناف للربوبية لأننا نقول : الحجاب الوارد كما قال القاضى عياض - إنما هو فى حق العباد لا فى حقه تعالى فهم المحجوبون والبارى جل اسمه منزه عما يحجبه إذ الحجاب إنما يحيط بمقدر محسوس، ونص غير واحد أن ذكر الحجاب له تعالى تمثيل لمنعه سبحانه الخلق عن رؤيته . وقال السيد النقيب فى الدرر والغرر : العرب تستعمل الحجاب بمعنى الخفاء وعدم الظهور فيقول أحدهم لغيره إذا استبعد فهمه بينى وبينك حجاب ويقولون لما يستصعب طريقه : بنى وبينه كذا حجب وموانع وسواتر وما جرى مجرى ذلك . والظاهر على هذا أن فيما ذكر مجاز فى المفرد فتدبر . الثانى أن هذه الآية تدل على أنه يمتنع أن يكون تعالى بحيث ينزل من العرش إلى السماء تارة ويصعد من السماء إلى العرش أخرى والا لحصل معنى الآفول . وأنت تعلم أن الواصفين ربهم عز شأنه بصفة النزول حيث سمعوا حديثه الصحيح عن رسولهم صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقولون : إنه حركة وانتقال كما هو كذلك فى الأجسام بل يفوضون تعيين المراد منه الى الله تعالى بعد تنزيهه سبحانه عن مشابهة المخلوقين وحينئذ لا يرد عليه أنه فى معنى الآفول الممتنع على الرب جل جلاله .

الثالث أنها تدل على أنه جل شأنه ليس محلا للصفات المحدثة كما تقول الكرامية والا لكان متغيرا
وحيث يحصل معنى الأفول وهو ظاهر . الرابع أن ما ذكر يدل على أن الدين يجب أن يكون مبنيا على الدليل
لا على التقليد والا لم يكن الاستدلال فائدة البتة . الخامس أنه يدل على أن معارف الأنبياء برهيم استدلالية
لا ضرورية والا لما احتاج إبراهيم عليه السلام الى الاستدلال . السادس أنه يدل على أنه لا طريق الى
تحصيل معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته اذا و أمكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل
عليه السلام الى هذه الطريقة، ولا يخفى عليك ما في هذين الأخيرين . السابع أن قوله سبحانه: (وتلك حجتنا)
الخ يدل على أن تلك الحجة انما حصلت في عقل إبراهيم عليه السلام بايتاء الله تعالى واطهارها في عقله
وذلك يدل على أن الايمان والكفر لا يحصلان الا بمخلق الله تعالى، وويتأكد ذلك بقوله سبحانه: (نرفع
درجات) الخ . الثامن أن قوله سبحانه (نرفع) الخ . يدل على فساد طعن الحشوية في النظر وتقرير الحجة
وذكر الدليل، وفيها أحكام آخر لا تخفى على من يتدبر .

(ومن باب الإشارة فيها) (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر) حين رآه محتجبا بظواهر عالم الملك عن حقائق
المللكوت وربوبيته تعالى للاشياء معتقدا تأثير الآكوان والاجرام ذاهلا عن المللكوت جل شأنه (أتمخذ
أصناما) أي أشباحا خالية بذواتها عن الحياة (مألهة) فتعتقد تأثيرها (إني أراك وقومك في ضلال مبين) ظاهر
عند من كشف عن عينه الغين (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض) أي نوقفه على القوى
الروحانية التي تدبر بها أمر العالم العلوي والسفلي أو نوقفه على حقيقتها (وليكون من الموقنين) أي أهل الايقان
العالمين أن لا تأثير إلا لله تعالى يدبر الأمر بأسمائه سبحانه (فلما جن عليه الليل) أي أظلم عليه ليل عالم الطبيعة
الجسمانية، وذلك عند الصوفية في صباه وأول شبابه (رأى كوكبا) وهو كوكب النفس المسماة روحا حيوانية
الظاهر في ملكوت الهيكل الانساني - فقال - حين رأى فيضه وحياته وتربيته من ذلك بلسان الحال (هذاربي)
وكان الله تعالى يريه في ذلك الحين باسمه المحمي (فلما أفل) بطلوع نور القلب (قال لأحب الآفلين فلما رأى
القمر) أي قمر القلب «بازغا» من أفق النفس ووجد فيضه بمكاشفات الحقائق والمعارف وتربيته منه «قال
هذا ربي) وكان الله تعالى يريه إذ ذاك باسمه العالم والحكيم «فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي» إلى نور وجهه
«لا كون من القوم الضالين» المحتجبين بالبواطن عنه سبحانه «فلما رأى الشمس) أي شمس الروح «بازغة»
متجلية عليه «قال» إذ وجد فيضه وشهوده وتربيته منها «هذاربي» وكان سبحانه يريه حينئذ باسمه الشهيد والعلی
العظيم «هذا أكبر» من الأولين «فلما أفلت» بتجلي أنوار الحق وتشعشع سبحات الوجه «قال يا قوم إني
برئ مما تشركون» إذ لا وجود لغيره سبحانه «إني وجهت وجهي» أي أسلمت ذاتي ووجودي «للذي فطر»
أوجد «السموات والأرض» أي سموات الأرواح وأرض النفس «حنيفا» مائلا عن كل ما سواه حتى عن
وجودي وميلتي بالفناء فيه جل جلاله «وما أنا من المشركين» في شئ «وحاجه قومه» في ترك السوى «قال
أتحاجوني في الله وقد هدان» إلى وجوده الحق وتوحيده «الذين آمنوا» الايمان الحقيقي «ولم يلبسوا إيمانهم
بظلم» من ظهور نفس أو قلب أو وجود بقية «أولئك لهم الامن» الحقيقي «وهم مهتدون» حقيقة إلى الحق .
وقال النيسابوري: قدي دور في الخلد أن إبراهيم عليه السلام جن عليه ليل الشبهة وظلمتها فنظر أولا في عالم

الاجسام فوجدتها آفة في أفق التغيير فلم يرها تصلح الالهية فارتقى منها إلى عالم النفوس المدبرة للاجسام فرآها آفة في أفق الاستكمال فكان حكمها حكم مادونها فصعد منها إلى عالم العقول المجرد فصادفها آفة في أفق الامكان فلم يبق إلا الواجب ، وقيل: غير ذلك ، وما ذكره بنى على أن الاحتجاج كان مع نفسه عاياه السلام وهو الذي ذهب اليه البعض من المفسرين ورووا في ذلك خبرا طويلا وهو مذكور في كثير من الكتب مشهور بين العامة، والمختار عندي ما علمت والله تعالى يقول الحق وهو يهدي السبيل *

(وَوَهَبْنَا لَهُ) أي لابراهيم عليه السلام (إِسْحَاقَ) وهو ولده من سارة عاش مائة وثمانين سنة . وفي نديم الفريد أن معنى اسحق بالعربية الضحك (وَيَعْقُوبَ) وهو ابن اسحق عاش مائة وسبعا وأربعين سنة ، والجملة عطف على قوله تعالى: «وتلك حجتنا» الخ ، وعطف الفعالية على الاسمية مما لا نزاع في جوازه ، ويجوز على بعد أن تكون عطفًا على جملة «واتينا» بناء على أنها لا محل لها من الاعراب كما هو أحد الاحتمالات *

وقوله تعالى: (كَلَّا) مفعول لما بعده وتقديمه عليه للقصر لا بالنسبة إلى ذيرهما بل بالنسبة إلى أحدهما أي كل واحد منهما (هَدَيْنَا) لا أحدهما دون الآخر ، وقيل: المراد كلا من الثلاثة ، وعليه الطبرسي . واختار كثير من المحققين الأول لأن هداية ابراهيم عليه السلام معلومة من الكلام قطعًا وترك ذكر المهدي ائيه لظهور أنه الذي أوتي ابراهيم عليه السلام فانهما متعبدان به *

وقال الجبائي: المراد هديناهم بنيل الثواب والكرامات (وَنُوحًا) قال شيخ الاسلام: منصوب بتضمير يفسره (هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ) ولعله إنما لم يجعله مفعولا مقدا للمذكور لئلا يفصل بين العاطف والمعطوف بشيء أو يخلو التقديم عن الفائدة السابقة أتعنى القصر ولا يخلو ذلك عن تأمل أي من قبل ابراهيم عليه السلام ه ونوح - كما قال الجويعي - أعجمي معرب زاد الكرماني ، ومعناه بالسريانية الساكن ، وقال الخاكم في المستدرک: إنما سمي نوحا لكثرة بكتائه على نفسه واسمه عبد الغفار ، والأول أثبت عندي ، وأكثر الصحابة رضى الله تعالى عنهم - كما قال الخاكم - أنه عليه السلام كان قبل ادريس عليه السلام . وذكر النسابيون أنه ابن ملك بفتح اللام وسكون الميم بعدها كلف ابن متوشاخ بفتح الميم وتشديد المثناة المضمومة بعدها واوسا كنة وفتح الشين المعجمة واللام والخاء المعجمة ابن اخنوخ بفتح المعجمة وضم النون الخفيفة وبعدها واوسا كنة ثم معجمة وهو ادريس فيما يقال . وروى الطبراني عن أبي ذر رضى الله تعالى عنه قال: «قلت يا رسول الله من أول الأنبياء؟ قال: آدم عليه السلام قلت: ثم من؟ قال نوح عليه السلام: وبينهما عشرة قرون» وهذا ظاهر في أن ادريس عليه السلام لم يكن قبله *

وذكر ابن جرير أن مولده عليه السلام كان بعد وفاة ادم عليه السلام بمائة وستة وعشرين عاما . وذكره سبحانه هنا قيل لأنه لما ذكر سبحانه انعامه على خايله من جهة الفرع نبي بذكر انعامه عليه من جهة الأصل فان شرف الوالد سار إلى الولد ، وقيل: إنما ذكره سبحانه لأن قومه عبدوا الأصنام فذكره ليكون له به أسوة ، وأما أنه ذكر لما مر فلا إذ لا دلالة على علاقة الأبوة ليقبل ودلالة (من قبل) على ذلك غير ظاهرة . وقنع بعضهم بالشهرة عن ذلك (وَمَنْ ذُرِّيَّتَهُ) الضمير عند جمع لابراهيم عليه السلام لأن مساق النظم الجميل لبيان شؤونه

وما من الله تعالى به عاينه من إيتاء الحجية ورفع الدرجات وهبة الأولاد الانبياء وإبقاء هذه الكرامة في نسله كل ذلك لا يزام من ينتمى إلى ملته من المشركين واليهود، واختار آخرون كونه لنوح عليه السلام لأنه أقرب ولأنه ذكر في الجملة لوطا عليه السلام وليس من ذرية ابراهيم بل كان ابن أخيه كما سيأتي إن شاء الله تعالى آمن به وشخص معه مهاجرا إلى الشام فارسله الله تعالى إلى أهل سدوم، وكذلك يونس عليه السلام لم يكن من ذريته فيما ذكر محيي السنة فلو كان الضمير له لاختص بالمعدودين في هذه الآية والتي بعدها، وأما المذكورون في الآية الثالثة فعطف على نوحا - ولا يجب أن يعتبر في المعطوف ما هو قيد في المعطوف عليه، ولا يضر ذكر اسماعيل هناك وإن كان من ذرية ابراهيم عليهما السلام لأن السكوت عن إدراجه في الذرية لا يقتضى أنه ليس منهم وإنما لم يعد - كما قال بعض المحققين - : في موهبته كما سحقت لان هبة اسحق كانت في كبره و كبر زوجته فكانت في غاية الغرابة ، وذكر يعقوب لان إبقاء النبوة بطنا بعد بطن غاية النعمة، ولم يعطف «كلا هدينا» لانه مؤكدا لكونه نعمة *

ومن الناس من ادعى أن يونس عليه السلام من ذرية ابراهيم صلى الله عليه وسلم وصرح في جامع الاصول إنه كان من الاسباط في زمن شعيا، وحينئذ يبقى لوط فقط خارجا ولا يترك له ارجاع الضمير على ابراهيم وجعله مختصا بالمعدودين في الآيات الثلاث لأنه لما كان ابن أخيه آمن به وهاجر معه أمكن أن يجعل من ذريته على سبيل التغليب كما قال الطيبي . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن هؤلاء الانبياء عليهم السلام كلهم مضافون إلى ذرية ابراهيم وإن كان منهم من لم يلحقه بولادة من قبل أم ولا أب لأن لوطا ابن أخى ابراهيم والعرب تجعل العم أبا كما أخبر الله تعالى عن أبناء يعقوب أنهم (قالوا نعبد إلهك وإله آبائك ابراهيم وإسماعيل واسحق) مع أن اسماعيل عم يعقوب . والجار والمجرور متعلق بفعل ضمير مفهوم مما سبق ، وقيل : بمحذوف وقع حالا من المذكورين في الآية واختير الأول أى وهدينا من ذريته (دَاوُدَ) هو - كما قال الجلال السيوطى - ابن ايشا بكسر الهمزة وسكون الياء المثناة التحتية وبالشين المعجمة ابن عوير بمهملة وموحدة بوزن جعفر ابن عابر بموحدة ومهملة مفتوحة ابن سلون بن يخيثون بن عمى بن يارب - بفتحية وآخره باء موحدة ابن رام بن حضرموت بمهملة ثم معجمة بن فارص بفاء وآخره مهملة بن يهوذا بن يعقوب . قال كعب: كان أحمر الوجه سبط الرأس أيضا الجسم طويل اللحية فيها جموعة حسن الصوت والخلق وجمع له بين النبوة والملك : ونقل النووى عن المؤرخين أنه عاش مائة سنة ومدة ملكه منها اربعون وله اثنا عشر ابنا (وَسَلْيَمَانَ) ولده، قال كعب : كان أيضا جسيما وسيما وضيئا جميلا خاشعا متواضعا وكان أبوه يشاوره في كثير من أموره في صغر سنه لوفور عقله وعلمه ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه ملك الأرض ، وعن المؤرخين أنه ملك وهو ابن ثلاث عشرة سنة وابتدأ بناء بيت المقدس بعد ماكه باربع سنين وتوفى وله ثلاث وخمسون سنة، وتقديم المفعول الصريح الاهتمام بشأنه مع ما فى المفاعيل من نوع طول ربما يخل تأخيره بتجاوب النظم الكريم (وَأَيُّوبَ) قال ابن جرير : هو ابن موص بن روم بن عيص ابن اسحق . وقيل : ابن موص بن تارخ بن روم النخ ، وحكى ابن عساكر أن أمه بنت لوط عليه السلام وأن أباه من آمن بابراهيم فهو قبل موسى عليه السلام ؛ وقال ابن جرير : إنه كان بعد شعيب ، وقال

ابن أبي خيشمة كان بعد سليمان ، وروى الطبراني أن مدة عمره كانت ثلاثاً وتسعين سنة (ويوسف) وهو على الصحيح المشهور ابن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ، ويشهد له ما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث أبي هريرة مرفوعاً إن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم . عاش مائة وعشرين سنة وفيه ست لغات ثلاث السنين مع اليا . والهمز والصواب أنه أعجمي لا اشتقاق له (وموسى) وهو ابن عمران ابن بصير بن ماهيث بن لاوى بن يعقوب ولا خلاف في نسبه وهو اسم سرياني .

وأخرج أبو الشيخ من طريق عكرمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : إنما سمي موسى لأنه ألقى بين شجر وماء فإلما بالقبضية ، والشجر شا ، وفي الصحيح وصفه بأنه آدم طوال جعد كأنه من رجال شنوءة وعاش - كما قال الثعلبي - مائة وعشرين سنة (وهارون) أخوه شقيقه ، وقيل : لأنه ، وقيل : لآبيه فقط حكاهما الكرمانى فى عجائبه مات قبل موسى عليهما السلام وكان ولد قبله بسنة وفى بعض أحاديث الاسراء صعدت إلى السماء الخامسة فإذا أنا بهرون ونصف لحيته أبيض ونصفها أسود تكاد تضرب سرتة من طولها فقلت : يا جبريل من هذا ؟ قال : المحبب فى قومه هرون بن عمران . وذكر بعضهم أن معنى هرون بالعبرانية المحبب (وَأَكْذَلِكْ نَجْزَى الْمُحْسِنِينَ ٨٤) قيل : أى نجزيهم مثل ما جزينا ابراهيم عليه السلام برفع درجاته وكثرة أولاده والنبوة فيهم ، والمراد مطلق المشابهة فى مقابلة الاحسان بالاحسان والمكائات بين الاعمال والاجزية من غير نجس لا المماثلة من كل وجه لأن اختصاص ابراهيم صلى الله عليه وسلم بكثرة النبوة فى عقبه أمر مشهور * واختار بعض المحققين كون التشبيه على حد ما تقدم فى قوله تعالى : (وَأَكْذَلِكْ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) ونظائره ، وأل فى «المحسنين» للعهد ، والاظهار فى موضع الاضمار لثناء عليهم بالاحسان الذى هو عبارة عن الاتيان بالأعمال على الوجه اللائق الذى هو حسنهما الوصفى المقارن لحسنها الذاتى ، وقد فسره صلى الله عليه وسلم بقوله « أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك » والجملة اعتراض مقرر لما قبلها * .

(وَزَكَرِيَّا) هو ابن ازن بن بر كيا كان من ذرية سليمان عليهما السلام وقتل بعد قتل ولده وكان له يوم بشره اثنتان وتسعون ، وقيل : تسع وتسعون ، وقيل : مائة وعشرون سنة وهو اسم أعجمى وفيه خمس لغات أشهرها المد والثانية القصر وقرى بهما فى السبع وزكرى بتشديد اليا وتخفيفها وزكر كقلم * (ويحيى) ابنه وهو اسم أعجمى ، وقيل : عربى ، وعلى القولين - كما قال الواحدى - لا ينصرف ، وسمى بذلك على القول الثانى لأنه حى به رحم أمه ، وقيل : غير ذلك (وعيسى) ابن مريم وهو اسم عبرانى أو سريانى وفى الصحيح أنه ربة أحر كأنما خرج من ديماس وفى ذكره عليه السلام دليل على أن الذرية يتناول أولاد البنات لأن انتسابه ليس إلا من جهة أمه وأورد عليه أنه ليس له أب يصرف اضافته إلى الام إلى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه فى كونه ذرية لجد من الام * .

وتعقب بان مقتضى كونه بلاأب ان يذ كر فى حيز الذرية وفيه منع ظاهر والمسألة خلافية ، والذاعبون إلى دخول ابن البنت فى الذرية يستدلون بهذه الآية وبها احتج موسى الكاظم رضى الله تعالى عنه على مارواه البعض عن الرشيد . وفى التفسير الكبير أن أبا جعفر رضى الله تعالى عنه استدل بها عند الحجاج بن يوسف

وبآية المباشرة حيث دعا صلى الله عليه وسلم الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما بعدما نزل (تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم) *
 وادعى بعضهم أن هذا من خصائصه صلى الله عليه وسلم وقد اختلف افتاء أصحابنا في هذه المسألة، والذي أهمل إليه القول
 بالدخول (وإلياس) قال ابن اسحق في المبتدأ: هو ابن يس بن فنحاص بن العيزار بن هرون أخى
 موسى بن عمران عليهم السلام . وحكى القتيبي أنه من سبط يوشع ، وقيل : من ولد اسمعيل عليه السلام .
 وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه ادريس وهو - على ما قال ابن اسحق - ابن يرد بن مهلايل بن أنوش
 ابن قينان بن شيث بن آدم وهو جد نوح كما أشرنا إليه وروى ذلك عن وهب بن منبه، وفي المستدرک عن ابن
 عباس رضي الله تعالى عنهما أنه كان بين نوح وادريس ألف سنة وعلى القول بأنه قبل نوح يكون البيان
 مختصاً بمن في الآية الأولى، ونص الشهاب أن قوله تعالى : (وزكريا) وما بعده حينئذ معطوفاً على مجموع
 الكلام السابق (كل) أى كل واحد من أولئك المذكورين (من الصالحين ٨٥) أى الصالحين في الصلاح
 الذى هو عبارة عن الأيمان بما ينبغي والتحرز عما لا ينبغي وهو مقول بالتشكيك فيوصف بما هو من أعلى مراتب الأنبياء
 عليهم السلام والجملة اعتراض جىء بها للثناء عليهم بضمونها (وإسماعيل) هو - كما قال النووي - أكبر ولد
 إبراهيم عليه السلام ويقال - كما نقل عن الجواليقي - بالنون آخره قيل ومعناه: مطيع الله (وإليسع) قال ابن
 جرير: هو ابن أخطوب بن العجوز - وقراً حمزة والكسائي (الليسع) بوزن ضيغم وهو أعجمى دخلت عليه
 اللام على خلاف القياس وقارنت النقل فجعلت علامة التعريب كما قاله التبريزي ونص على أن استعماله بدونها
 خطأ يغفل عنه الناس فليس كما يزيد في قوله :

رأيت الوليد بن اليزيد مباركا شديدا بأعباء الخلافة كادله

من جميع الوجوه ، وهو على القراءة الأولى أعجمى أيضا ، وقيل : انه معرب يوشع وقيل : عربى منقول
 من يسم مضارع وسع (ويونس) وهو ابن متى بفتح الميم وتشديد التاء الفرقية مقصور كحتى ويقال متى
 بالفك وهو اسم أبيه كما قاله ابن حجر وغيره من الحفاظ ، ووقع في تفسير عبد الرزاق أنه اسم أمه وهو
 مردود ولم نقف كغيرنا على اتصال نسبه عليه السلام ، وقد مر ما فى جامع الأصول . وقيل : إنه كان فى
 زمن ملوك الطوائف من الفرس وهو مثلث النون ويهمز .

وقرأ أبو طلحة (يونس) بكسر النون قيل : أراد أن يجعله عربيا من انس وهو شاذ (ولو طأ) قال ابن اسحق : هو
 ابن هاران بن آزر ، وفى المستدرک عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه ابن أخى إبراهيم ولم يصرح باسم أبيه (وكلأ)
 أى كل واحد من هؤلاء المذكورين لا بعضهم دون بعض (فضلنا) بالنبوة (على العالمين ٨٦) أى على عصرهم ،
 والجملة اعتراض كاختيها، وفيها دليل على أن الأنبياء أفضل من الملائكة (ومن آباؤهم وذرياتهم (١) وإخوانهم)
 يحتمل - كما قيل - أن يتعلق بما تعاق به من ذريته ومن ابتدائية والمفعول محذوف أى وهدينا من آباؤهم وأبنائهم
 وإخوانهم جماعات كثيرة أو معطوف على (كلا فضلنا) وهن تبعيضية أى فضلنا بعض آباؤهم وإخوانهم الخ

(١) فى أصل المصنف بدل وذرياتهم وأبنائهم وهو سبق فلم وجرينا على ما فى المصحف العثماني منه

وجعله بعضهم عطفاً على نوحا، ومن واقعة موقع المفعول به مؤولا ببعض. واعتبار البعضية لما أن منهم من لم يكن نبيا ولا مهديا قيل . وهذا في غير الآباء لأن آباء الأنبياء كلهم مهديون موحدون، وأنت تعلم أن هذا مختلف فيه نظراً إلى آباء نبينا ﷺ وكثير من الناس من وراء المنع فما ظنك بآباء غيره من الأنبياء عليهم السلام . ولا يخفى أن إضافة الآباء والأبناء والأخوان إلى ضميرهم لا يقتضى أن يكون لكل منهم أب أو ابن أو أخ فلا تغفل (واجتبيناهم) عطف على « فضلناهم » أى اصطفيناهم (وهديناهم إلى صراط مستقيم ٨٧) تكرير للتأكيد وتمهيد لبيان ما هدوا إليه ولم يظهر لى السر فى ذكر هؤلاء الأنبياء العظام عليهم من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام على هذا الأسلوب المشتمل على تقديم فاضل على أفضل ومتأخر بالزمان على متقدم به وكذا السر فى التقرير أولاً بقوله تعالى : (وكذلك نجزي) الخ وثانياً بقوله سبحانه : (وكل من الصالحين) والله تعالى أعلم بأسرار كلامه .

(ذلك) أى الهدى إلى الطريق المستقيم أو ما يفهم من النظم الكريم من مصادر الأفعال المذكورة أو ما دانوا به، وما فى ذلك من معنى البعد لما مر مراراً (هدى الله) الإضافة للتشريف (يهدى به من يشاء) هدايته (من عباده) وهم المستعدون لذلك ، وفى تعليق الهداية بالموصول إشارة إلى علية مضمون الصلة ويفيد ذلك أنه تعالى متفضل بالهداية (ولو أشركوا) أى أولئك المذكورون (لحبط) أى لبطل وسقط (عنهم) مع فضلهم وعلو شأنهم (ما كانوا يعملون ٨٨) أى ثواب أعمالهم الصالحة فكيف بمن عداهم وهم هم وأعمالهم أعمالهم (أولئك) إشارة إلى المذكورين من الأنبياء الثمانية عشر والمعطوفين عليهم عليهم السلام باعتبار اتصافهم بما ذكر من الهداية وغيرها من النعوت الجليلة كما قيل . واقتصر الإمام على المذكورين من الأنبياء . وعن ابن بشير قال : سمعت رجلاً سأل الحسن عن أولئك فقال له : من فى صدر الآية وهو مبتدأ خبره قوله سبحانه : (الذين آتيناهم الكتاب) أى جنسه . والمراد بآياته التفهيم التام لما فيه من الحقائق والتمكين من الاحاطة بالجلال والدقائق أعم من أن يكون ذلك بالانزال ابتداءً وبالإيراث بقاءً فان من ذكر من لم ينزل عليه كتاب معين : (والحكم) أى فصل الأمر بين الناس بالحق أو الحكمة وهى معرفة حقائق الأشياء (والنبوة) فسرهما بعضهم بالرسالة . وعلل بأن المذكورين هنا رسل لكن فى المحاكات لمولانا أحمد بن حيدر الصفوى أن داود عليه السلام ليس برسول وإن كان له كتاب ولم أجد فى ذلك نصاً . وذهب بعضهم إلى أن يوسف بن يعقوب عليه السلام ليس برسول أيضاً . ويوسف فى قوله تعالى : (ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات) ليس هو يوسف بن يعقوب عليهما السلام وإنما هو يوسف بن افرايم بن يوسف بن يعقوب وهو غريب . وأغرب منه القول بأنه كان من الجن رسولا إليهم . وقال الشهاب : قد يقال انما ذكر الأعم فى النظم الكريم لأن بعض من دخل فى عموم آباؤهم وذرياتهم ليسوا برسل (فان يكفراً بها) أى بهذه الثلاثة أو بالنبوة الجامعة للباقيين (هؤلاء) أى أهل مكة كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وقادة مع دلالة الإشارة والمقام على ما قيل . وقيل : المراد بهم الكفار الذين جحدوا بنبوته صلى الله تعالى

عليه وسلم مطلقا، وأياما كان فكفرهم برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وما أنزل عليه من القرآن يستلزم كفرهم بما يصدقه جميعا. وتقديم الجار والمجرور على الفاعل لما مر غير مرة ﴿فَقَدَّ وَكَلْنَا بِهَا﴾ أى أمرنا برعايتها ووقفنا للايمان بها والقيام بحقوقها ﴿قَوْمًا﴾ فخاما ﴿لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ٨٩﴾ فى وقت من الأوقات بل مستمرين على الايمان بها، والمراد بهم على ما أخرج ابن جرير وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وعبد بن حميد عن سعيد بن المسيب أهل المدينة من الأنصار. وقيل: أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مطلقا، وقيل: كل مؤمن من بنى آدم عليه السلام. وقيل: الفرس فان كلا من هؤلاء الطوائف ووفقون للايمان بالانبياء وبالكتب المنزلة اليهم عاملون بما فيها من أصول الشرائع وفروعها الباقية فى شريعتنا. وعن قتادة أنهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام المذكورون وعليه يكون المراد بالتوكيل الأمر بما هو أعم من إجراء أحكامها كما هو شأنهم فى حق كتابهم ومن اعتقاد حقيقتها كما هو شأنهم فى حق سائر الكتب التى نور فرقتها القرآن، ورجح واختار هذا الزجاج. ووجهه الرخشى بوجهين، الأول أن الآية التى بعد إشارة إلى الانبياء المذكورين عليهم السلام فان لم يكن الموكلون هم لزم الفصل بالاجنبى. الثانى أنه مرتب بالفاء على ما قبله فيقتضى ذلك، واستبعده بعضهم فان الظاهر كون مصدق النبوة ومنكرها معايرتا لمن أوتيهما وأخرج ابن حميد وغيره عن أبي رجاء العطارى أنهم الملائكة فالتوكيل حينئذ هو الأمر بانزالها وحفظها واعتقاد حقيقتها، واستبعده الامام لأن القوم قلما يقع على غير بنى آدم، وأياما كان فتنوين «قوما» للتفخيم كما أشرنا اليه. وهو مفعول «وكلنا» و«بها» قبله متعلق بما عنده، وتقديمه على المفعول الصريح لما مر ولأن فيه طولا ربما يؤدي تقديمه الى الاخلال بتجاوب النظم الكريم أو الى الفصل بين الصفة والموصوف والباء التى بعد صلة الكافرين قدمت محافظة على الفواصل التى بعدها لتأكيد النفى. وجواب الشرط محذوف يدل عليه جملة (فقد وكلنا) الخ أى فان يكفر بها هؤلاء فلا اعتماد به أصلا فقد وقفنا للايمان قرما مستمرين على الايمان بها والعمل بما فيها فى إيمانهم مندوحة عن إيمان هؤلاء، ومن هذا يعلم أن الأرجح كما قال شيخ الاسلام. تفسير القوم باحدى الطوائف من عدا الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام إذ بايمانهم بالقرآن والعمل باحكامه يتحقق الغيبة عن إيمان الكفرة به والعمل باحكامه ولا كذلك إيمان الانبياء والملائكة عليهم السلام ﴿أُولَئِكَ﴾ أى الانبياء المذكورون كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. والسدى. وابن زيد، وقيل: الإشارة الى المؤمنين الموكلين. وروى ذلك عن الحسن. وقتادة ولا يخفى ما فيه، وهو مبتدأ خبره قوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾ أى هديناهم الى الحق والصراط المستقيم، والاتفات الى الاسم الجليل للاشعار بعلية الهداية وحفظ المهدي اليه اعتمادا على غاية ظهوره ﴿فَبَهْدَاهُمْ أَقْتَدَهُ﴾ أى اجعل هداهم منفردا بالاعتداء واجعل الاقتداء مقصورا عليه، والمراد بهداهم عند جمع طريقهم فى الايمان بالله تعالى وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع القابلة للنسخ فانها بعد النسخ لا تبقى هدى وهم أيضا مختلفون فيها فلا يمكن التأسى بهم جميعا، ومعنى أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالاعتداء بذلك الاخذ به لا من حيث أنه طريق أولئك الفخام بل من حيث أنه طريق العقل والشرع ففى ذلك تعظيم لهم وتنبيه على أن طريقهم هو الحق الموافق

لدليل العقل والسمع، وهذا أجاب العلامة الثاني عما أورده سؤالاً من أن الواجب في الاعتقادات وأصول الدين هو اتباع الدليل من العقل والسمع فلا يجوز سبياً للنبي ﷺ أن يقاد غيره فإمضى أمره عليه الصلاة والسلام بالاعتداء . وأورد عليه أن اعتقاده عليه الصلاة والسلام حينئذ ليس لأجل اعتقادهم بل لأجل الدليل فلا معنى لامره بالاعتداء بذلك . واعتراض أيضاً بأن الأخذ بأصول الدين حاصل له قبل نزول الآية فلا معنى للامر بأخذ ما قد أخذ قبل اللهم إلا أن يحمل على الأمر بالثبات عليه . وحقق القطب الرازي في حواشيه على الكشاف أنه يتعين أن الاعتداء المأمور به ليس إلا في الأخلاق الفاضلة والصفات الكاملة كالعلم . والصبر . والزهد . وكثرة الشكر . والتضرع ونحوها ويكون في الآية دليل على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل منهم قطعاً لتضمنها أن الله تعالى هدى أركان الأنبياء عليهم السلام إلى فضائل الأخلاق وصفات الكمال وحيث أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن يقتدى بهداهم جميعاً امتنع للعصمة أن يقال : إنه لم يمثل فلا بد أن يقال : إنه عليه الصلاة والسلام قد امتثل وأتى بجميع ذلك وحصل تلك الأخلاق الفاضلة التي في جميعهم فاجتمع فيه من خصال الكمال ما كان متفرقاً فيهم وحينئذ يكون أفضل من جميعهم قطعاً كما أنه أفضل من كل واحد منهم وهو استنباط حسن *

واستدل بعضهم بها على أنه ﷺ متعبد بشرع من قبله وليس بشيء ، وفي أمره عليه الصلاة والسلام بالاعتداء بهداهم دون الاعتداء بهم ما لا يخفى من الإشارة إلى علو مقامه ﷺ عند رباب الذوق ، والهاء في (اقتده) هاء السكت التي تزداد في الوقف ساكنة ، وقد ثبت في الدرج ساكنة أيضاً اجراء للوصل مجرى الوقف ، وبذلك قرأ ابن كثير . ونافع . وأبو عمرو . وعاصم . ويحذف الهاء في الوصل خاصة حمزة . والكسائي . وقرأ ابن عامر (اقتده) بكسر الهاء من غير اشباع وهو الذي تسميه القراء اختلافاً وهي رواية هشام عنه . وروى غيره اشباعاً وهو كسرهما ووصفها بآية ، وزعم أبو بكر بن مجاهد أن قراءة ابن عامر غلط ، ولذلك بان الهاء هاء الوقف فلا تحرك في حال من الأحوال . وإنما ذكر ليظهر بها حركة ما قبلها . وتعقبه أبو علي الفارسي بأن الهاء ضمير المصدر وليست هاء السكت أي اقتد الاقتداء ، ومثله كما قال أبو البقاء قوله :

هـذا سراقه للقرآن يدرسه والمرء عند الوشا إن يلقها ذيب

فإن الهاء فيه ضمير الدرس لا مفعول لأن يدرس قد تعدى إلى القرآن . وقال بعضهم : إن هاء السكت قد تحرك تشبيهاً لها بهاء الضمير ، والعرب كثيراً ما تعطى الشيء حكماً ما يشبهه وتحمله عليه ، وقد روى قول أبي الطيب :

* واحر قلباه مما قلبه شيم * بضم الهاء وكسرها على أنها هاء السكت شبهت بهاء الضمير فحركت . واستحسن صاحب الدر المصون جعل الكسر لالتقاء الساكنين لاشبه الضمير لأن هاء ، لا تكسر بعد الألف فكيف ما يشبهها . وزعم الامام أن اثبات الهاء في الوصل للاقتداء بالأمم ولا يقتدى به في ذلك لأنه يقتضى أن القراءة بغير نقل تقليداً للخط وهو وهم (قُلْ لَأَسْأَلُكُمْ) أي لا أطالب منكم (عَلَيْهِ) أي على القرآن أو على التبليغ فإن مساق الكلام يدل عليهما وإن لم يجر ذكرهما (أَجْرًا) أي جعلاً لقل أو كثر كالم يسأله من قبلي من (م - ٢٨ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

الأنبياء عليهم السلام أمهم قيل: وهذا من جملة ما أمرنا بالافتدائه من هدايم عليهم السلام، وهو ظاهر على ما قاله القطب لأن الكف عن أخذ أجر في مقابلة الاحسان من مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال، وأما على قول من خص الهدى السابق بالأصول فقد قيل: إن بين القول به والقول بذلك الاختصاص تنافيا. وأجيب بأن استفادة الافتداء بالأصول من الأمر الأول لا ينافي أن يؤمر عليه الصلاة والسلام بالافتدائه بأمر آخر كالتبليغ. وتقديم المتعلق هناك إنما هو لنفي اتباع طريقة غيرهم في شيء آخره.

واستدل بالآية على أنه يحل أخذ الأجر للتعليم وتبليغ الأحكام. وفيه كلام للفقهاء على طوله مشهور غنى عن البيان •
﴿إِنْ هُوَ﴾ أي ما القرآن ﴿إِلَّا ذِكْرٌ﴾ أي تذكير فهو مصدر، وحمله على ضمير القرآن للبالغه ولا حاجة لتأويله بذكر ﴿لِلْعَالَمِينَ﴾ كافة فلا يختص به قوم دون آخرين. واستدل بالآية على عموم بعثته صلى الله عليه وسلم

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ﴾ لما حكى سبحانه عن إبراهيم عليه السلام أنه ذكر دليل التوحيد وابطال الشرك، وقرر جل شأنه ذلك الدليل بأوضح وجه شرع سبحانه بعد في تقرير أمر النبوة لأن مدار أمر القرآن على إثبات التوحيد والنبوة. والمعاد. وبهذا ترتبط الآية بما قبلها. كما قال الامام - وأولى منه ما قيل: إنه سبحانه (١) شأن القرءان العظيم وأنه نعمة جليلة منه تعالى على كافة الأمم حسبما نطق بقوله عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ عقب ذلك ببيان غمطهم إياها وكفرهم بها على وجه سرى ذلك إلى الكفر بجميع الكتب الإلهية، وأصل القدر معرفة المقدر بالسبر ثم استعمل في معرفة الشيء على أتم الوجوه حتى صار حقيقة فيه، وقال الواحدى: يقال قدر الشيء إذا سبره وأراد أن يعلم مقداره يقدره بالضم قدرا، وقال صلى الله عليه وسلم: «إن غم عليكم فاقدروا له» أي فاطلبوا أن تعرفوه، ثم قيل: لمن عرف شيئا هو يقدر قدره وإذا لم يعرفه بصفاته إنه لا يقدر قدره •
واختلف التفسير هنا. فعن الاخفش أن المعنى ما عرفوا الله تعالى ﴿حَقَّ قَدْرُهُ﴾ أي حق معرفته. وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما عظموا الله تعالى حق تعظيمه. وقال أبو العالية: ما وصفوه حق صفته والكل محتمل •

واختار بعض المحققين ما عليه الاخفش لأنه الأوفق بالمقام أي ما عرفوه سبحانه معرفته الحق في اللطف به باده والرحمة عليهم ولم يراعوا حقوقه تعالى في ذلك بل أدخلوا بها إخلالا عظيما ﴿إِذْ قَالُوا﴾ منكرين لبعثه الرسل عليهم الصلاة والسلام وإنزال الكتب كافرين بنعمه الجليلة فيهما أو ما عرفوه جل شأنه حق معرفته في السخط على الكفار وشدة بطشه بهم حين اجتروا على إنكار ذلك بقولهم: ﴿مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ أي شيئا من الأشياء فمن للتأكيد ونصب (حق) على المصدرية وهو - كما قال أبو البقاء - في الأصل صفة للبصير أي قدره الحق فلما أضيف إلى موصوفه انتصب على ما كان ينتصب عليه. و(إذ) ظرف (٢) للزمان الزمان وهل فيها معنى العلة هنا أم لا؟ احتملان، وأبو البقاء يعلقها بقدرها وليس بالمتعين. وقرئ: ﴿قَدْرُهُ﴾ بفتح الدال •
واختلف في قائل ذلك القول الشنيع، فأخرج أبو الشيخ عن مجاهد أنهم مشركوا قريش. والجمهور على أنهم

(١) قوله «سبحانه شأن القرءان» الخ كذا بخطه وتأمله

(٢) قوله للزمان الزمان كذا بخطه ولعله للزمان الماضي. وجل من لا يسبق قلبه

اليهود ومرادهم من ذلك الطعن في رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم على سبيل المبالغة فقيل لهم على سبيل
الالزام: ﴿ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى ﴾ فإن المراد أنه تعالى قد أنزل التوراة على موسى
عليه السلام ولا سبيل لكم إلى انكار ذلك فلم لا تجوزون إنزال القرآن على محمد ﷺ وبهذا ينحل استشكل
ما عاينه الجمهور بأن اليهود يقولون إن التوراة كتاب الله تعالى أنزله على موسى عليه السلام فكيف يقولون:
«ما أنزل الله على بشر من شيء» وحاصل ذلك أنهم أبرزوا إنزال القرآن عليه عليه الصلاة والسلام في صورة
الممتنعات حتى بالغوا في إنكاره فالزموا بتجويزه، وقيل: إن صدور هذا القول كان عن غضب وذهول
عن حقيقة، فقد أخرج ابن جرير والطبراني عن سعيد بن جبير أن مالك بن الصيف من أحرار اليهود (١)
قال لرسول الله ﷺ: أشدك الله تعالى الذي أنزل التوراة على موسى هل تجد فيها أن الله تعالى يبعث الخبر
السمين فأنت الخبر السمين قد سمعت من مالك الذي يطعمك اليهود فضحك القوم فغضب فالتفت إلى عمر رضي الله تعالى
عنه فقال: ما أنزل الله على بشر من شيء فقال له قومه: ما هذا الذي بلغنا عنك؟ قال: إنه أغضبني فنزعوه وجعلوا
مكانه كعب بن الأشرف فانزل الله تعالى هذه الآية، وادترض بأن هذا لا يلائم الالزام بإنزال التوراة
على موسى عليه السلام فقد اعترف القائل بأنه إنما صدر ذلك عنه من الغضب فايفهم. ولا يرد أن هذه
السورة مكية والمنظرات التي وقعت بين رسول الله ﷺ وبين اليهود كلها مدنية فلا يتأتى القول بأن الآية
نزلت في اليهود لما أخرج أبو الشيخ عن سفيان. والكافي أن هذه الآية مدنية، واستشكل أيضا قول مجاهد
بأن مشركي قريش كما ينكرون رسالة النبي ﷺ ينكرون رسالة سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف
يحسن إيراد هذا الالزام عليهم. ودفع بأن ذلك لما أنه كان إنزال التوراة من المشاهير الذائعة ولذلك كانوا
يقولون: (لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم) حسن الزامهم بما ذكر، ومع هذا مذهب اليه الجمهور
أخرى بالقبول. ومن الناس من ادعى أن في الآية حجة من الشكل الثالث وهي أن موسى بشر وموسى أنزل
عليه كتاب ينتج أن بعض البشر أنزل عليه كتاب وتؤخذ الصغرى من قوة الآية والكبرى من صريحها والنتيجة
موجبة جزئية تكذب السالبة الكلية التي ادعتها اليهود وهي لا شيء من البشر أنزل عليه كتاب المأخوذة من
قولهم (ما أنزل الله على بشر من شيء) وإنما نتجت هاتان الشخصيتان مع أن شرط الشكل الثالث كلية إحدى
المقدمتين لأن الشخصية عندهم في حكم الكلية.

وقال الإمام: تفلسف حجة الاسلام الغزالي عليه الرحمة فقال: إن هذه الآية مبنية على الشكل الثاني من
الاشكال المنطقية، وذلك لان حاصلها يرجع إلى أن موسى أنزل الله تعالى عليه شيئا وواحد من البشر ما أنزل
الله تعالى عليه شيئا ينتج أن موسى ما كان من البشر وهذا خلف محال، وهذه الاستحالة ليست بحسب شكل
القياس ولا بحسب صحة المقدمة الأولى فلم يبق الا أنه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية وهي قولهم: (ما أنزل
الله) الخ فوجب القول بانها كاذبة وفي ذلك تأمل فليتأمل. ثم ان وصف الكتاب بالوصول اليهم لزيادة التقرير
وتشديد التبكيت، وكذا تقييده بقوله سبحانه: ﴿ نُورًا وَهُدًى ﴾ فان كونه بينا بنفسه ومبيننا لغيره مما يؤكده
الالزام أي توكيده، واتصافهما على الحالية من الكتاب والعامل «أنزل» أو من ضمير «به» والعامل جاء، والظاهر

تعلق الظرف بجاء ، وجوز أن يكون متعلقا بمحذوف وقع حالا من الفاعل ، واللام في قوله سبحانه: ﴿لِلنَّاسِ﴾
 أما متعلق بهدى أو بمحذوف وقع صفة له أي هدى كائننا للناس ، والمراد بهم بنو اسرائيل ، وقيل: هم ومن
 عداهم ، ومعنى كونه هدى لهم انه يرشد من وقف عليه بالواسطة أو يربطها الي ما ينجيها من الايمان بالله تعالى
 ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم . وقوله تعالى: ﴿تَجْعَلُونَهُ قَرَأَطِيسَ﴾ استئناف لا موضع له من الاعراب
 مسوق لنعى ما فعلوه من التحريف والتغيير عليهم . وجوز أن يكون في موضع نصب على الحال كما تقدم
 أي تضعونه في قراطيس مقطعة وأوراق مفرقة بحذف الجار بناء على تشبيه القراطيس بالظرف المبهم كما قيل *
 وقال أبو علي الفارسي: المراد تجعلونه ذا قراطيس ، وجوز غير واحد عدم التقدير على معنى تجعلونه نفس
 القراطيس ، وفيه زيادة توبيخ لهم بسوء صنيعهم كأنهم أخرجوه من جنس الكتاب ونزلوه منزلة القراطيس
 الخالية عن الكتابة ، وليس المراد على الأول توبيخهم بمجرد وضعهم له في قراطيس إذ كل كتاب لا بد وأن
 يودع في القراطيس بل المراد التوبيخ على الجعل في قراطيس موصوفة بقوله سبحانه: ﴿تَبَدُّونَهَا وَتَخْفُونَ كَثِيرًا﴾
 فالجمله المعطوفة والمعطوف عليها في موضع الصفة لقراطيس ، والعائد على الموصوف من المعطوفة محذوف
 أي كثيرا منها ، والمراد من الكثير نعوت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وسائر ما كتبه من أحكام التوراة
 كرجم الزاني المحسن . وهذا خطاب لليهود بلا مرية وكانوا يفعلون ذلك مع عوامهم متواطئين عليه ، وهو
 ظاهر على تقدير أن يكون الجواب السابق لهم لأن مشافهتهم به يقتضى خطابهم ، ومن جعل ما تقدم
 للشركين حمل هذا على الالتفات لخطاب اليهود حيث جرى ذكرهم . وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو الأفعال
 الثلاثة بياء الغيبة ، وضمير الجمع لليهود أيضا إلا أنه التفت عن خطابهم تبعيدا لهم بسبب ارتكابهم القبيح
 عن ساحة الخطاب ولذا خاطبهم حيث نسب اليهم الحسن في قوله سبحانه: ﴿وَعَلِمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ﴾
 وهذا أحسن - كما قيل - من الالتفات على القول الأول لأن فيه نقلا من الكلام مع جماعة هم المشتركون الى
 الكلام مع جماعة أخرى هم اليهود قبل إتمام الكلام الأول لأن إتمامه بقوله سبحانه: ﴿قُلْ اللَّهُ﴾ الخ بخلاف
 الالتفات على القول الثاني ، والجملة - على ما قال أبو البقاء - في موضع الحال من فاعل «تجعلونه» باضمار قد أو بدونه
 على اختلاف الرأيين ، وعليه - كما قال شيخ الاسلام - فينبغي أن يجعل ما عبارة عما أخذوه من الكتاب من العلوم
 والشرائع ليكون التقييد بالحال مفيدا لتأكيد التوبيخ وتشديد التشنيع لا على ما تلقوه من جهة النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم زيادة على ما في التوراة وبياننا لما التبس عليهم وعلى آباؤهم من مشكلاتها حسبا
 ينطق به قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا الْقُرْآنُ يَقْصُ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ لأن تلقيهم ذلك
 ليس مما يزرهم عما صنعوا بالتوراة فتكون الجملة حينئذ خالية عن تأكيد التوبيخ فلا تستحق أن تقع موقع
 الحال بل الوجه حينئذ أن يكون استئنافا مقرا لما قبله من مجيء الكتاب بطريق التكملة والاستطراد
 والتمهيد لما يعقبه من مجيء القرآن ، ولا سبيل - كما قال - إلى جعل ما عبارة عما كتبه من أحكام التوراة كما يفصح
 عنه قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ فان ظهوره وإن كان
 مزجرا لهم عن الكتب مخافة الافتضاح ومصحح الوقوع الجملة في موقع الحال ليكن ذلك مما يعلمه الكاتمون حتما *
 وجوز أن تكون الجملة معطوفة على «من أنزل الكتاب» من حيث المعنى أي قل من أنزل الكتاب ومن

علمكم ما لم تعلموا وفيه بسد . وأخرج أبو الشيخ عن مجاهد أن هذا خطاب للمسلمين . وروى عنه أنه قرأ (وعلمتم معشر العرب ما لم) الخ وهو عند قوم اعتراض الامة ثمان على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واتباعه بهدايتهم للجدالة التي هي أحسن . وقال بعضهم: إن الناس فيما تقدم عام يدخل فيهم المسلمون واليهود، و(علمتم) عطف على (تجعلونه) والخطاب فيه للناس باعتبار اليهود وفي (علمتم) لهم باعتبار المسلمين ولا يخفى أنه تكلف *
وقوله سبحانه: (قل الله) أمر لرسوله ﷺ بأن يجيب السؤال السابق عنهم إشارة إلى أنهم ينكرون الحق مكابرة منهم، وإشعاراً بتعين الجواب وإيداناً بانهم أنحدوا، ولم يقدرُوا على التكلم أصلاً، والاسم الجليل إما فاعل فعل مقدر أو مبتدأ خبره جملة مقدره أي أنزله الله أو الله تعالى أنزله، والخلاف في الأرجح من الوجهين مشهور (ثم ذرهم) أي دعهم (في خوضهم) أي باطلهم فلا عليك بعد الزام الحجية والقام الحجر (يلعبون) في موضع الحال من هم - الأول، والظرف صلة (ذرهم) أو (يلعبون) أو حال من مفعول (ذرهم) أو من فاعل (يلعبون) •

وجوز أن يكون في موضع الحال من هم - الثاني . وهو في المعنى فاعل المصدر المضاف إليه ، والظرف متصل بما قبله إما على أنه لغو أو حال من هم - ولا يجوز حينئذ جعله متصلاً بيلعبون على الحالية أو اللغوية لأنه يكون معمولاً له متأخراً عنه رتبة ومعنى مع أنه متقدم عليه رتبة أيضاً لأن العامل في الحال عامل في صاحبها فيكون فيه دور وفساد في المعنى . والآية عند بعض منسوخة بآية السيف، واختار الإمام عدم النسخ لأنها واردة مورد التهديد وهو لا ينافي حصول المقاتلة فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوبها رافعا المدلول فلم يحصل النسخ فيه (وهذا كتاب أنزلناه) تحقيق لانزال القرآن الكريم بعد تقرير إنزال ما يشير به من التوراة وتكذيب كلماتهم الشنعاء إثر تكذيب، وتكثير (كتاب) للتفخيم، وجملة (أنزلناه) في موضع الرفع صفة له .
وقوله سبحانه: (مبارك) أي كثير الفائدة والنفع لاشتماله على منافع الدارين وعلوم الأولين والآخرين صفة بعد صفة . قال الإمام: جرت سنة الله تعالى بأن الباحث عن هذا الكتاب المتمسك به يحصل به عز الدنيا وسعادة الآخرة، واقد شامدنا والحمد لله عز وجل ثمرة خدمتنا له في الدنيا فذسأله أن لا يجر منا سعادة الآخرة إنه البر الرحيم . وقوله جل وعلا: (مصدق الذي بين يديه) صفة أخرى ، والاضافة على مانص عليه أبو البقاء - غير محضة، والمراد بالموصول إما التوراة لأنها أعظم كتاب نزل قبل ولأن الخطاب مع اليهود، وأما ما يعمها وغيرها من الكتب السماوية . وروى ذلك عن الحسن، وتذكير الموصول باعتبار الكتاب أو المنزل أو نحو ذلك، ومعنى كونها بين يديه أنها متقدمة عليه . فان كل ما كان بين اليدين كذلك وتصديقه لكل في إثبات التوحيد والأمر به ونفي الشرك والنهي عنه . وفي سائر أصول الشرائع التي لا تنسخ •
(ولتذر أم القرى) قيل: عطف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قيل: أنزلناه للبركات وتصديق ما تقدمه والانداز . واختار العلامة الثاني كونه عطفاً على صريح الوصف أي كتاب مبارك وكائن للانداز، وادعى أنه لا حاجة مع هذا إلى ذلك التكلف، فان عطف الظرف على المفرد في باب الخبر والصفة كثير، ودعى أن الداعي إليه عرو تلك الصفات السابقة عن حرف العطف واقتران هذا به تستدعي القول بأن الصفات

إذا تعددت ولم يعطف أو لها يتنع العطف أو يقبح والواقع خلافه، والأولى ما يقال: إن الداعي أن اللفظ والمعنى يقتضيان، أما المعنى فلأن الانذار علة لانزاله كما يدل عليه (وأوحى إلى هذا القرآن لا نذركم به) ولو عطف لكان على أول الصفات على الراجح في العطف عند التعدد، ولا يحسن عطف التعاليل على المعال به ولا الجار والمجرور على الجملة الفعلية. فانه نظير هذا رجل قام عندي وليخدمني وهو كما ترى، ومنه يعلم الداعي اللفظي * وجوز أن يكون علة لمحدوف يقدر مؤخرا أو مقدما أي ولتنذر أنزلناه أو وأنزلناه لتنذر، وقد سيم الجار للاهتمام أو للحصر الإضافي، وأن يكون عطفًا على مقدر أي لتبشر وتنذر، وأياما كان ففى الكلام مضاف محذوف أي أهل أم القرى، والمراد بها مكة المكرمة، وسميت بذلك لأنها قبله أهل القرى وحجهم وهم يتجمعون عندها تجمع الأولاد عند الأم المشفقة ويعظمونها أيضا تعظيم الأم، ونقل ذلك عن الزجاج والجبائي، ولأنها أعظم القرى شأنًا فغيرها تبع لها كما يتبع الفرع الأصل. وقيل لأن الأرض دحيت من تحتها فكانها خرجت من تحتها كما تخرج الأولاد من تحت الأم أو لأنها مكان أول بيت وضع للناس. ونقل ذلك عن السدي.

وقرأ أبو بكر بن عاصم (لينذر) بالياء التحتية على الإسناد المجازي للكتاب لأنه نذر به ﴿وَمَنْ حَوَّاهَا﴾ من أهل المدر والوبر في المشارق والمغرب لعموم بعثته صلى الله تعالى عليه وسلم الصادع بها القرآن في غير آية، واللفظ لا يأتى هذا الجمل فلا متمسك بالآية طائفة من اليهود زعموا أنه صلى الله تعالى عليه وسلم مرسل للعرب خاصة، على أنه يمكن أن يقال: خص أولئك بالذكر لأنهم أحق بانذاره عليه الصلاة والسلام كقوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ ولذا أنزل كتاب كل رسول بلسان قومه ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ وبما فيها من الثواب والعقاب، ومن اقتصر على الثاني في البيان لاحظ سبق الانذار ﴿يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ أي بالكتاب، قيل: أو بمحمد ﷺ لأنهم يرهبون من العذاب ويرغبون في الثواب ولا يزال ذلك يحملهم على النظر والتأمل حتى يؤمنوا به ﴿وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ٩٢﴾ يحتدل أن يراد بالصلاة مطاق الطاعة مجازا أو اكتفى ببعضها الذي هو عماد الدين وعلم الايمان ولذا أطلق على ذلك الايمان مجازا كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ كالذين قالوا: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ ﴿أَوْ قَالَ أَوْحَىٰ إِلَيَّ﴾ من جهته تعالى ﴿وَلَمْ يَوْحِ إِلَيْهِ﴾ أي والحال أنه لم يوح إليه ﴿شَيْءٌ﴾ كمسيلة والاسود العنسي ﴿وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ أي أنا قادر على مثل ذلك النظم كالذين قالوا: ﴿لَوْ شِئْنَا لَاقْتُلْنَا﴾ مثل هذا) وتفسير الاول بما ذكرناه لم نقف عليه لغيرنا، وتفسير الثاني ذهب اليه الزمخشري وغيره. وتفسير الثالث ذهب اليه الزجاج. ومن وافقه. وأخرج عبد بن حميد. وابن المنذر عن ابن جريج أن قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ أو قال أوحى إلى ولم يوح إليه شيء) نزلت في مسيلة الكذاب والآخر نزل في عبد الله بن سعد بن أبي سرح وجعل بعضهم على هذا عطف (أو قال) الاول على (افتري) المخ من عطف التفسير * وتعقب بأنه لا يكون بأو، واستحسن أنه من عطف المغاير باعتبار العناد أو للتوبيخ يعنى أنه قارة ادعى أن الله تعالى بعثه نبيا وأخرى أن الله تعالى أوحى إليه وإن كان يازم النبوة في نفس الأمر الايجاه ويلزم الايجاه النبوة، ويفهم من صنيع بعضهم أن أو بمعنى الواو، وأما ابن أبي سرح فلم يدع صريحا القدرة ولكن

قد يقتضيهما كلامه على ما يفهم من بعض الروايات ، وفسر بعضهم الثاني بعبد الله ودعواه ذلك على سبيل التردد، فقد روى أن عبد الله بن سعد كان قد تكلم بالاسلام فدعاه رسول الله ﷺ ذات يوم فكتب له شيئا فلما نزلت الآية في المؤمنين (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) أملاها عليه فلما انتهى إلى قوله سبحانه. (ثم أنشأناه خلقا آخر) عجب عبد الله من تفصيل خاق الانسان فقال: (تبارك الله أحسن الخالقين) فقال رسول الله: هكذا أنزلت على فشك حينئذ وقال: لئن كان محمد صادقا لقد أوحى إلى ولئن كان كاذبا لقد قلت كما قال، وجعل الشق الثاني في معنى دعوى القدرة على المثل فيصح تفسير الثاني والثالث به لا يصح إلا إذا اعتبر عنوان الصلة في الأخير من باب المماشاة مثلا كما لا يخفى. واعتبر الامام عموم افتراء الكذب على الله تعالى وجعل الماطوف عليه نورا من الاشياء التي وصفت بكونها افتراء ثم قال: والفرق بين هذا القول وما قبله أن في الاول كان يدعى أنه أوحى اليه فيما يكذب به ولم ينكر نزول الوحي على النبي ﷺ وفي الثاني أثبت الوحي لنفسه ونفاه عنه عليه الصلاة والسلام فكان جمعا بين امرين عظيمين من الكذب إثبات ما ليس بوجوده ونفي ما هو موجود انتهى. وفيه عدول عن الظاهر حيث جعل ضمير (اليه) راجعا للنبي ﷺ والواو في (ولم يوح) للعطف والمتعاطفان مقول القول والمنساق للذهن جعل الضمير لمن والواو للحال وما بعدها من كلامه سبحانه وتعالى، وربما يقال لو قطع النظر عن سبب النزول: إن المراد بمن افتري على الله كذبا من أشرك بالله تعالى أحدا بجمل افتراء الكذب على أعظم أفراده، وهو الشرك وكثير من الآيات يصدق بهذا المعنى وبمن قال: (أوحى إلى) والحال لم يوح اليه مدعى النبوة كاذبا وبمن قال: (سأ نزل مثل ما أنزل الله) الطاعن في نبوة النبي عليه الصلاة والسلام فكأنه قيل: من أظلم ممن أشرك بالله عز وجل أو ادعى النبوة كاذبا أو طعن في نبوة النبي ﷺ، وقد تقدم الكلام على مثل هذه الجملة الاستفهامية فتذكر وتدبر •

(وَلَوْ تَرَى) أي تبصر، ومفعوله محذوف لدلالة الظرف في قوله تعالى: (إذ الظالمون) عليه ثم لما حذف أقيم الظرف مقامه والاصل لو ترى الظالمين إذ هم، و(إذ) ظرف لتري و(الظالمون) مبتدأ، وقوله تعالى: (في غمرات الموت) خبره وإذ ظرف لتري، وتقييد الرؤية بهذا الوقت ليفيد أنه ليس المراد مجرد رؤيتهم بل رؤيتهم على حال فظيعة عند كل ناظر، وقيل: المفعول (إذ) والمقصود تهويل هذا الوقت لفضاعة ما فيه، وجواب الشرط محذوف أي لرأيت أمراً فظيما هائلا، والمراد بالظالمين ما يشمل الانواع الثلاثة من الافتراء والقولين الاخيرين، والغمرة كما قال الشهاب في الاصل: المرة من غمر الماء ثم استعير للشدة وشاع فيها حتى صار كالحقيقة. ومنه قول المتنبي:

وتسعدني في غمرة بعد غمرة سبوح لها منها عليها شواهد

والمراد هنا سكرات الموت كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (والملائكة) الذين يقبضون ارواحهم وهم أعوان ملك الموت (بأسطوا أيديهم) أي بالعذاب، وأخرج ابن جرير. وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنهم يضربون وجوههم وأدبارهم قائلين لهم (أخرجوا أنفسكم) أي خلصوها مما أتم فيه من العذاب، والأمر للتوبيخ والتعجيز، وذهب بعضهم أن هذا تمثيل لعمل الملائكة في

قبض أرواح الظالمية بفعل الغريم الملمح يبدط يده إلى من عليه الحق ويعنف عاياه في المطالبة ولا يمهله ويقول له : أخرج ما لي عليك الساعة ولا أريم مكاني حتى أنزعه من احدائك ، وفي الكشف انه كناية عن العنف في السياق والالجاج والتشديد في الازمات من غير تنفيس وإمهال ولا بسط ولا قول حقيقة هناك ، واستظهر ابن المنير أنهم يفعلون معهم هذه الأمور حقيقة على الصور المحكية ، وإذا أمكن البقاء على الحقيقة فلا عدل عنها .

(اليوم) المراد به مطلق الزمان لا المتعارف ، وهو إما حين الموت أو ما يشمله وما بعده

(تُجَزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ) أي المشتمل على الهوان والشدة والاضافة كما في رجل سوء تفيد انه يتمكن في ذلك لأن الاختصاص الذي تفيدته الاضافة أقوى من اختصاص التوصيف ، وجوز أن تكون الاضافة على ظاهرها لأن العذاب قد يكون للتأديب لا للهوان والخزي . ومن الناس من فسر غمرات الموت بشدائد العذاب في النار فانها وان كانت أشد من سكرات الموت في الحقيقة الا أنها استعملت فيها تقريبا للافهام ، وبسط الملائكة أيديهم بضر بهم للظالمين في النار بمقامع من حديد والاخراج بالاخراج من النار وعذابها واليوم باليوم المعلوم (بما كنتم تقولون) فترين (على الله غير الحق) من نفي انزاله على بشر شيئاً وادعاء الوحي أو من نسبة الشرك اليه ودعوى النبوة كذباً ونفيها عن اتصف بها حقيقة أو نحو ذلك . وفي التعبير (بغير الحق) عن الباطل ، لا يخفى وهو مفعول (تقولون) ، وجوز أن يكون صفة لمصدر محذوف أي قولا غير الحق (وكنتم عن آياته تستكبرون ٩٣) أي تعرضون فلا تأملون فيها ولا تؤمنون (وَأَقْدَجْتُمْوَنَا) للحساب (فُرَادَى) أي منفردين عن الأعوان والأوثان التي زعمتم أنها شفعاؤهم أو عن الأموال والأولاد وسائر ما آثر تموة من الدنيا . أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن عكرمة قال : قال النضر بن الحرث سوف تشفع لي اللات والعزى فنزات ، وبالجملة على ما ذهب اليه بعض المحققين مستأنفة من كلامه تعالى ولا ينافي قوله تعالى : (ولا يكلمهم) لأن المراد نفي تكليمهم بما ينفعهم أو لأنه كناية عن الغضب ، وقيل : معطوفة على قول : (الملائكة أخرجوا) الخ وهي من جملة كلامهم وفيه بعد وإن ظنه الإمام أولى وأقوى . ونصب (فرادى) على الحال من ضمير الفاعل وهو جمع فرد على خلاف القياس فإنه جمع فردان كسكران على ما في الصحاح ، والآلف للتأنيث ككسالى ، والراء في فرده مفتوحة عند صاحب الدر المصون وحكى بصيغة التمريض سكونها ، ونقل عن الراغب أنه جمع فريد كأسير وأسارى ، وفي القاموس يقال : جاءوا فرادا وفرادا وفرادى وفراد وفرادى كسكرى أى واحد بعد واحد والواحد فرد وفرد وفريد وفردان ولا يجوز فرد في هذا المعنى ، ولعل هذا بعيد الإرادة في الآية . وقرئ (فرادا) كرخال المضموم الراء وفردا كاحاد ورباع في كونه صفة معدولة ، ولا يرد أن مجيء هذا الوزن المعدول مخصوص بالعدد بل ببعض كلماته لما نص عليه الفراء وغيره من عدم الاختصاص ، نعم هو شائع فيما ذكر . وفردى كسكرى تأنيث فردان والتأنيث لجمع ذى الحال (كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ) بدل من «فرادى» بدل كل لأن المراد المشابهة في الانفراد المذكور ، والكاف اسم بمعنى مثل أى مثل الهيئة ، التي ولدتهم عاياه في الانفراد ويجوز أن يكون حالا ثانية على رأى من يجوز تعدد الحال من غير عطف وهو الصحيح أو حالا من الضمير في (فرادى) فهي حال مترادفة أو متداخلة والتشبيه

أيضا في الانفراد، ويحتمل أن يكون باعتبار ابتداء الخلق أي مشبهين ابتداء خالقكم بمعنى شبيهة حالكم حال ابتداء خلقكم حفاة عراة غرلا بهما، وجوز أن يكون صفة مصدر (جئتمونا) أي مجيئا كخلقنا لكم. أخرج ابن أبي حاتم. والحاكم وصححه عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قرأت هذه الآية فقالت: يا رسول الله واسواتاه إن النساء والرجال سيحشرون جميعا ينظر بعضهم إلى سواة بعض فقال رسول الله ﷺ: اكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه لا ينظر الرجال إلى النساء ولا النساء إلى الرجال شغل بعضهم عن بعض •

(وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ) أي ما أعطيناكم في الدنيا من المال والخدم وهو متضمن للتوبيخ أي فشغلتكم به عن الآخرة (وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ) ما قدمتم منه شيئا لأنفسكم. أخرج عبد بن حميد. وابن أبي حاتم عن الحسن قال: يؤتى بابن آدم يوم القيامة كأنه بذخ فيقول له تبارك وتعالى: أين ما جمعت؟ فيقول: يا رب جمعته وتركته أو فرما كان فيقول: أين ما قدمت لنفسك؟ فلا يراه قدم شيئا وتلا هذه الآية، والجملة قيل مستأنفة أو حال بتقدير قد (وَمَا نَرَى) أي نبصر وهو - على ما نص عليه أبو البقاء - حكاية حال وبه يتعاق قوله تعالى: (مَعَكُمْ) وليس حالا من مفعول (نرى) أعني قوله سبحانه: (شُفَعَاءُكُمْ) ولا مفعولا ثانيا، والرؤية علية. وإضافة الشفعاء إلى ضمير المخاطبين باعتبار الزعم كما يفصح عنه وصفهم بقوله عز وجل: (الَّذِينَ زَعَمْتُمْ) في الدنيا (أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ) أي شركاء الله تعالى في ربوبيتكم واستحقاق عبادتكم، والزعم هنا نص في الباطل وجاء استعماله في الحق كما تقدمت الإشارة إليه، ومن ذلك قوله:

تقول هلكننا إن هلكت وإنما على الله أرزاق العباد كما زعم

(لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ) بنصب - بين - وهي قراءة عاصم. والكسائي. وحفص عن عاصم، واختلف في تخريج ذلك فقيل: الكلام على اضمار الفاعل لدلالة ما قبل عليه أي تقطع الأمر أو الوصل بينكم، وقيل: إن الفاعل ضمير المصدر، وتعقبه أبو حيان بأنه غير صحيح لأن شرط افادة الاسناد مفقودة فيه وهو تغاير الحكم والمحكوم عليه ولذلك لا يجوز قام ولا جلس وأنت تريد قام هو أي القيام وجلس هو أي الجلوس • ورد بأنه سمع بداءه، وقد قدروا في قوله تعالى: (ثم بدلهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننهم) بد البداء. وقال السفاقي: إن من جعل الفاعل ضمير المصدر قال: المراد وقع التقطع والتغاير حاصل بهذا الاعتبار ولو سلم فالتقطع المعتبر مرجعا معرف بلام الجنس و(تقطع) منكر فكيف يقال اتحاد الحكم والمحكوم عليه • ولا يخفى أن القول بالتأويل متعين على هذا التقدير لأنه إذا تقطع التقطع حصل الوصل وهو ضد المقصود وقيل: إن - بين - هو الفاعل وبقي على حاله منصوبا حملا على أغلب أحواله وهو مذهب الأخفش، وقيل: إنه بنى لضافته إلى مبني، وقيل غير ذلك •

واختار أبو حيان أن الكلام من باب التنازع سلط على (ما كنتم تزعمون. تقطع) وضل عنكم فاعمل الثاني وهو (ضل) وأضمر في (تقطع) ضميره. والمراد بذلك الأصنام، والمعنى لقد تقطع بينكم ما كنتم تزعمون وضلوا عنكم كما قال تعالى: (وتقطعت بهم الأسباب) أي لم يبق اتصال بينكم وبين ما كنتم تزعمون أنهم شركاء فعبدتوهم

وقرأ باقى السبعة (بينكم) بالرفع على الفاعلية وهو من الاضداد كالقرء يستعمل فى الوصل والفصل، والمراد به هنا الوصل أى تقطع وصلكم وتفرق جمعكم، وطعن ابن عطية فى هذا بأنه لم يسمع من العرب أن البين بمعنى الوصل وإنما انتزع من هذه الآية . وأجيب بأنه معنى مجازى ولا يتوقف على السماع لأن -بين- يستعمل بين الشيين المتلاسين نحو بينى وبينك رحم وصداقة وشركة فصار لذلك بمعنى الوصلة . على أنه لو قيل بأنه حقيقة فى ذلك لم يبعد، فان أبا عمرو . وأبا عبيدة . وابن جنى . والزجاج وغيرهم من أئمة اللغة نقلوه وكفى بهم سنداً فيه ، فكونه منتزعا من هذه الآية غير مسلم، وعليه فيكون مصدرا لا ظرفا . وقيل : إن -بين- هنا ظرف لكنه أسند إليه الفعل على سبيل الاتساع *

وقرأ عبد الله (لقد تقطع ما بينكم) وما فيه موصوفة أو موصولة ﴿ وَضَلَّ عَنْكُمْ ﴾ ضاع وبطل ﴿ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ٩٤ ﴾ أنها شفعاؤكم أو أنها شركاء الله تعالى فيكم أو أن لا بعث ولا جزاء ﴿ إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى ﴾ شروع فى تقرير بعض أفعاله تعالى العجيبة الدالة على كمال علمه تعالى وقدرته واطيف صنعه وحكمته إثر تقرير أدلة التوحيد، وفى ذلك تنبيه على أن المقصود من جميع المباحث العقلية والنقلية وكل المطالب الحكيم إنما هو معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وأفعاله سبحانه. والفاق الموجد والمبدع كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . والضحاك . والحب معلوم . والنوى جمع نواة التمر كما فى القاموس وغيره يؤنث وينكر ويجمع على أنواء ونوى بضم النون وكسرها. وفسره الامام بالشىء الموجود فى داخل الثمرة بالمثلثة أعم من التمر بالمشاة وغيره، والمشهور أن النوى إذا أطلق فالمراد منه ما فى القاموس وإذا أريد غيره قيد فيقال: نوى الخوخ ونوى الاجاص ونحو ذلك . وأصل الفلق الشق . وكان اطلاق الفالق على الموجد باعتبار أن العقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا انفلاق ففى أوجد الشىء تخيل الذهن أنه شق ذلك العدم وفاقه وأخرج ذلك المبدع منه، وعن الحسن . وقتادة . والسدى أن المعنى شاق الحبة اليابسة ومخرج النبات منها وشاق النواة ومخرج النخل والشجر منها وعليه أكثر المفسرين ولعله الأولى * وفى ذلك دلالة على كمال القدرة لما فيه من العجائب التى تصدح اطيافها على افنان الحكم وتطفح أنهارها فى رياض الكرم . وعن مجاهد . وأبى مالك أن المراد بالفلق الشق الذى بالحبوب والنوى أى أنه سبحانه خالقهما كذلك كما فى قولك: ضيق فم الركية ووسع أسفلها، وضعف بأنه لا دلالة له على كمال القدرة كما فى سابقه ﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ﴾ أى يخرج ما ينمو من الحيوان والنبات والشجر مما لا ينمو من النطفة . والحب . والنوى، والجملة مستأنفة مبينة لما قبلها على ما عليه إلا كثر وان ذلك ترك العطف وقيل : خبر ثان ولم يعطف للايزان باستقلاله فى الدلالة على عظمة الله تعالى ﴿ وَخُجِرُ الْمَيِّتِ ﴾ كالنطفة وأخويها ﴿ مِنَ الْحَيِّ ﴾ كالحيوان وأخويه، وهذا عند بعض عطف على (فاق) لا على (يخرج الحى) الخ لأنه كما علمت بيان لما قبله وهذا لا يصلح للبيان وان صح عطف الاسم المشتق على الفعل وعكسه *

واختار ابن المنير كونه معطوفا على (يخرج) قال وقد وردا جميعا بصيغة المضارع كثيرا وهو دليل على أنهما توأمان مقترنان وهو يبعد التقطع، فالوجه والله تعالى أعلم أن يقال: كان الأصل أن يؤتى بصيغة اسم

الفاعل اسوة أمثاله في الآية إلا أنه عدل عن ذلك إلى المضارع في هذا الوصف وحده ارادة تصور اخراج الحى من الميت واستحضاره في ذهن السامع وذلك إنما يتأتى بالمضارع دون اسم الفاعل والماضى ألم تر (الم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) كيف عدل فيه عن الماضى المطابق لانزال ذلك وقوله :

بأنى قد لقيت الغول يسعى بسهب كالصحيفة صحصحان
فأخذه وأضربه فخرت صريعا لليدين وللجران

فانه عدل فيه إلى المضارع إرادة لتصوير شجاعته واستحضارها لذهن السامع إلى ما لا يحصى كثرة، وهو إنما ينتجى فيما تكون العناية فيه أقوى، ولا شك ان إخراج الحى من الميت أظهر في القدرة من عكسه وهو أيضا أول الحالين والنظر أول ما يبدأ فيه ثم القسم الآخر ثان عنه فكان الأول جديرا بالتصوير والتأكيدي في النفس ولذلك هو مقدم أبدا على القسم الآخر في الذكر حسب ترتيبهما في الواقع، وسؤل عطف الاسم على الفعل وحسنه أن اسم الفاعل في معنى المضارع وكل منهما يقدر بالآخر فلا جناح في عطفه عليه • وقال الامام في وجه ذلك الاختلاف: إن لفظ الفعل يدل على أن الفاعل يعتم بالفعول في كل حين وأوان، وأما لفظ الاسم فانه لا يفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة، ويرشد إلى هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز من أن قوله سبحانه: (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) قد ذكر فيه الرزق بلفظ الفعل لأنه يفيد أنه تعالى يرزقهم حالا فحالا وساعة فساعة، وقوله عز شأنه (وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد) قد ذكر فيه الاسم ليفيد البقاء على تلك الحالة، وإذ اثبت ذلك يقال: لما كان الحى أشرف من الميت وجب أن يكون الاعتناء باخراج الحى من الميت أكثر من الاعتناء باخراج الميت من الحى، فلذا وقع التعبير عن القسم الأول بصيغة الفعل وعن الثانى بصيغة الاسم تبيينها على أن الاعتناء بايجاد الحى من الميت أكثر وأكمل من الاعتناء بايجاد الميت من الحى. ثم العطف لاشتغال الكلام به على زيادة لا يضر بكون الجملة بيانا لما تقدم كما لا يضر شمول الحى والميت في الجملة المعطوف عليها للحيوان والنبات فيه •

وأياها كان فلا بد من القول بعموم المجاز أو الجمع بين المجاز والحقيقة على مذهب من يرى صحته إن قلنا: إن الحى حقيقة فيمن يكون موصوفا بالحياة وهى صفة توجب صحة الادراك والقدرة والميت حقيقة فيمن فارقت تلك الصفة أو نحو ذلك. وأن اطلاقه على نحو النبات والشجر الغض والحب والنوى مجاز. وبهذا يشعر كلام الامام فانه جعل ما نقل عن الزجاج أن المعنى يخرج النبات الغض الطرى من الحب اليابس ويخرج الحب اليابس من النبات الحى النامى من الوجوه المجازية كالمروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من أن المعنى يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن (ذالكم) القادر العظيم الشأن الساطع البرهان هو (الله) الذات الواجب الوجود المستحق للعبادة وحده (فاني تؤفكون) فكيف تصرفون عن عبادته وتشركون به من لا يقدر على شىء لاسبيل إلى ذلك أصلا. وتمسك الصحاح بن عباد بهذا على أن فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى لأنه سبحانه لو خلق فيه الافك لم يلق به عز شأنه أن يقول: (فاني تؤفكون) وقد قدمنا الجواب على ذلك على أتم وجه فنذكر (فالق الأصباح) خبر لمبتدأ محذوف أى هو فالق أو خبر آخر لان . و(الاصباح) بكسر الهمزة مصدر سمي به الصبح، قال امرؤ القيس :

الا أي- الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصبح منك بامثل
وقرأ الحسن بالفتح على أنه جمع صبح كقفل وأقفال . وأنشد قوله :
أفنى رياحا وبني رياح تناسخ الامسا. والاصباح

بالكسر والفتح مصدرين وجمعي مسي وصبح . والفالق الخالق على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما . وقادة . والضحاك . وقال غير واحد : الشاق . واستشكل بان الظاهر أن الظلمة هي التي تغلق
عن الصبح . وأجيب بان الصبح سبحانه، صادق وهو المنتشر ضوءه معترضا بالأفق . وكاذب وهو ما يبدو
مستطيلا وأعله أضوا من باقيه وتعقبه ظلمة . وعلى الأول يراد فلقه عن بياض النهار أو يقال: في الكلام مضاف
مقدر أي فلق ظلمة الاصبح بالاصباح . وذلك لأن الأفق من الجانب الغربي والجنوبي ملوء من الظلمة والنور
إنما ظهر في الجانب الشرقي فكان الأفق كان بحرا ملوئا من الظلمة فشق سبحانه ذلك البحر المظلم بان أجرى
جدولا من النور فيه . وعلى الثاني فايراد أنه سبحانه فالقه عن ظلمة آخر الليل وشاقه منه . وما ذكر من تقسيم
الصبح إلى صادق وكاذب مما يشهد له العيان ولا يمتري فيه اثنان إلا أن في سبب ذلك كلاما لأهل الهيئة حاصلة
ان الصبح . وكذا الشفق استنارة في كرة البخار لتقارب الشمس من أفق المشرق وتباعدها عن أفق المغرب .
وقد تحقق أن كرة البخار عبارة عن هوا متكاثف بما فيه من الأجزاء الأرضية والمائية المتصاعدة من كرتيها
بتسخين الشمس وغيرها اياها وان شكل ذلك الهواء شكل كرة محيطة بالارض على مركزها و سطح مواز
لسطحها المتساوي غاية ارتفاعها عن مركز الارض في جميع النواحي المستلزم لكرويتها وانها مختلفة القوام
لان ما كان منها أقرب إلى الارض فهو أكثف مما بعد لان الالطف يتصاعد ويتباعد أكثر من الاكثف ولكن
لا يبلغ في التكاثف إلى حيث يجب ما وراءه . وان هذه الكرة تنتهي إلى حد لا تتجاوزه وهو من سطح الارض
أحد وخمسون ميلا تقريبا وأن للارض ظلا على هيئة مخروط قاعدته دائرة عليها تكاد تكون عظيمة وهي
مواجهة للشمس ورأسه في مقابلها . وتنقسم الارض بهذه القاعدة إلى قسمين . أحدهما أكبر مستضى . مواجه
للشمس والآخر مظلم مقابل لها . ويتحرك الضياء والظلمة على سطح الارض في يوم بليلته دورة واحدة
كاملين متقابلين أحدهما أبيض والآخر أسود . وأن شعاع الشمس محيط بمخروط الظل من جميع جوانبه
ومنبث في جميع الافلاك سوى مقدار يسير من فلك القمر وفلك عطارد وقمر في مخروط ظل الارض
لكن الافلاك لكونها مشعة في الغاية ينفذ فيها الشعاع ولا ينعكس عنها فلذلك لانراها مضيئة . وكذا الهواء
الصافي المحيط بكرة البخار لا يقبل ضوءا .

وأما كرة البخار فهي مختلفة القوام لان ما قرب منها إلى الارض أكثف مما بعد والا كثف أقبل للاسحابة
فالكثيف الخشن باختلاط الهيات الكثيرة من سطح مخروط الظل قابل للضوء . وأن النهار مدة كون ذلك
المخروط تحت الأفق والليل مدة كونه فوقه . وحيث تحقق كل ذلك يقال : إذا ازداد قرب الشمس من شرقي
الأفق ازداد ميل المخروط إلى غريبه ولا يزال كذلك حتى يرى الشعاع المحيط به وأول ما يرى هو الاقرب
إلى موضع الناظر وهو خط يخرج من بصره في سطح دائرة سمتية تمر بمركز الشمس عمودا على الخط المماس
للشمس والارض وهو الذي في سطح الفصل المشترك بين الشعاع والظل فيرى الضوء أولا مرتفعا عن الأفق
عند موقع العمود مستطيلا كخط مستقيم وما بينه وبين الأفق يرى مظلما لبعده . وان كان مستترا في الواقع

ولكثافة الهواء عند الافق مدخل في ذلك أيضا وهو الصبح الكاذب، ثم إذا قربت من الافق الشرقي روى الضوء معترضا منبسطا يزداد لحظة فلحظة وينمحي الاول بهذا الضياء القوي كما ينمحي ضياء المشاعل والكواكب في ضوء الشمس فيخيل أن الاول قد عدم وهو الصبح الصادق .

وتوضيح ما ذكر على ما في التذكرة وشرح سبب المحققين أنه يتوهم لبيان ذلك سطح يمر بمركز الشمس والارض وبسهم المخروط ومركز قاعدته فيحدث مثلث حاد الزوايا قاعدته على الافق وضلعاه على سطح المخروط . أما حدوث المثلث فلما تقرر أنه إذا مر سطح مستو بسهم المخروط ومركز قاعدته أحدث فيه مثلثا . وأما حدة الزوايا فلا ن رأس المخروط في نصف الليل يكون على دائرة نصف النهار فوق الارض . وحينئذ إما أن يكون المخروط قائما على سطح الافق . وذلك إذا كانت الشمس على سمت القدم أو ماثلا الى الشمال أو الجنوب مع تساوى بعده عن جهة المشرق والمغرب . وذلك إذا لم تكن الشمس على سمت القدم .

وأيا ما كان فذلك السطح المفروض ممتد فيما بين الخافتين أما على التقدير الاول فظاهر . وأما على التقدير الثاني فلتساوى بعد رأس المخروط عن جانبي المشرق والمغرب فيكون زاويتا قاعدة المثلث حادتين لوجوب تساويهما وامتناع وقوع قائمتين أو منفرجتين في مثلث . وإذا مال رأس المخروط عن نصف النهار المغرب فوق الارض بسبب انتقال الشمس عنه إلى جانب المشرق تحت الارض تضايقت الزاوية الشرقية من ذلك المثلث فتصير أحد ما كانت واتسعت الزاوية الغربية حتى تصير منفرجة لكن المقصود لا يختلف . ولا شك أن الأقرب من الضلع الذي يلي الشمس إلى الناظر يكون موقع العمود الخارج من النظر الواقع على ذلك الضلع لا موضع اتصال الضلع بالافق . وذلك أنه إذا خرج من البصر الى الضلع الشرقي عمود فلا يمكن أن يقع على موضع اتصال هذا الضلع بالافق وإلا انطبقت القائمة على بعض الحادة ولأن يقع تحت الأفق بأن يقطع العمود قاعدة المثلث ويصل الى الضلع المذكور بعد إخراجته تحته وإلا لزم في المثلث الحادث تحت الأفق من القدر الخارج من بعض القاعدة وبعض العمود قائمة ومنفرجة ولأن يقع في جهة رأس المثلث على موضع اتصال أحد ضلعيه بالآخر ولا خارجا عنه في تلك الجهة لما ذكرنا بعينه فوجب أن يقع داخل المثلث فيما بين طرفي الضلع الشرقي، وقد تبين أن موضعه أقرب إلى الناظر من موضع اتصاله بالافق . ولا شك في أن ما وقع من هذا الضلع فيما كثف من كرة البخار يكون مستقيما بتماه حال قرب الشمس من أفق المشرق إلا أن ما كان أقرب منه إلى الناظر يكون أصدق رؤية . وهو موقع العمود . ومن هنا يتحقق الصادق والكاذب . انتهى كلامهم .

والامام الرازي أنكر كون الصبح الكاذب من أثر قرص الشمس وإنما هو بتخليق الله تعالى ابتداء قال . لأن مركز الشمس إذا وصل الى دائرة نصف الليل فالموضع الذي يكون فلك الدائرة أفقاهم قد طلعت الشمس من مشرقهم . وفي ذلك الموضع أضاء نصف كرة الارض . وذلك يقتضى أنه حصل الضوء في الربع الشرقي من بلدنا وذلك الضوء يكون منتشرا مستطيرا في جميع أجزاء الجو ويجب أن يزداد لحظة فلحظة . وحينئذ يمتنع أن يكون الصبح الاول خطا مستطيلا فحيث كان كذلك علم أنه ليس من تأثير قرص الشمس ولا من جنس نوره . ويفهم من كلامه أيضا أن الصبح الثاني كالصبح الاول ليس

إلا بتخليق الفاعل المختار ويمتنع أن يكون من تأثير قرص الشمس، وبين ذلك بأن من المقدمات المتفق عليها أن المضيء شمساً كان أو غيره لا يقع ضوءه إلا على الجرم المقابل له دون غير المقابل والشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الأفق فلا يكون جرم الشمس مقابلاً لجزء من أجزاء وجه الأرض فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الأرض وإذا امتنع ذلك امتنع أن يكون ضوء الصبح من تأثير القرص، ثم قال فان قالوا: لم لا يجوز أن يقال الشمس حين كونها تحت الأرض توجب اضائة ذلك الهواء المقابل لها وذلك الهواء مقابل للهواء الواقف فوق الأرض فيصير ضوء الهواء الواقف تحت الأرض سبباً لضوء الهواء الواقف فوق الأرض ثم لا يزال يسرى ذلك الضوء من هواء آخر ملاصق له حتى يصل إلى الهواء المحيط بناه وعلى هذا قول أبو علي بن الهيثم في المناظر فالجواب: أن هذا باطل من وجهين، الأول أن الهواء شفاف عديم اللون فلا يقبل النور واللون في ذاته، وما كان كذلك يمتنع أن ينعكس منه النور إلى غيره فيمتنع أن يصير ضوءه سبباً لضوء هواء آخر مقابل له. فان قالوا: فلم لا يجوز أن يقال إنه حصل في الأفق أجزاء كثيفة من الأبخرة والادخنة وهي لكثافتها تقبل النور عن قرص الشمس ثم يفيض على الهواء المقابل له؟ فنقول: لو كان كذلك لكان كلما كانت الأبخرة والادخنة في الأفق أكثر وجب أن يكون ضوء الصباح أقوى وليس الأمر كذلك بل بالعكس، الثاني أن الدائرة التي هي دائرة الأفق لنا بعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين. وإذا كان كذلك فالدائرة التي هي نصف النهار في بلدنا وجب كونها دائرة الأفق لأولئك الأقوام، وإذا ثبت هذا فنقول: إذا وصل مركز الشمس إلى دائرة نصف الليل وتجاوز عنها فالشمس قد طلعت على أولئك الأقوام واستنار نصف العالم هناك، والربع من الفلك الذي هو ربع شرقى لاهل بلدنا فهو بعينه ربع غربى بالنسبة إلى تلك البلدة، وإذا كان كذلك فالشمس إذا تجاوزت مركزها عن دائرة نصف الليل قد صار جرمها محاذياً للهواء الربع الذي هو الربع الشرقى لاهل بلدنا فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب أن يحصل النور في هذا الربع الشرقى من بلدنا بعد نصف الليل وأن يصير هواء هذا الربع في غاية الانارة حينئذ وحيث لم يكن كذلك علمنا أن الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته وإذا بطل هذا بطل العذر الذي ذكره ابن الهيثم انتهى المراد منه. ولا أراه أتى بشيء يتباج به صبح هذا المطالب كما لا يخفى على من أحاط خيراً بما قدمناه. وذكر أفضل المتأخرين العلامة أحمد بن حجر الهيثمي أن لاهل الهيئة في تحقيق الصبح الكاذب كلاماً طويلاً مبنياً على الخدس المبني على قاعدة الحكماء الباطلة كمنع الخرق والائتمام على أنه لا ينفى بيان سبب كون أعلاه أضوا مع أنه أبعد من أسفله عن مستمده وهو الشمس ولا يبين سبب انعدامه بالكلية حتى تعقبه ظلمة كما صرح به الأئمة وقدروها بساعة. والظاهر أن مرادهم مطلق الزمن لأنها تطول تارة وتقصر أخرى وهذا شأن الساعات الزمانية المسماة بالمعوجة ويقابلونها بالساعات المستوية المقدر كل منها دائماً بنحو خمسة عشرة درجة. وزعم بعض أهل الهيئة عدم انعدامه وإنما يتناقص حتى ينغمر في الصادق وقد تقدم لك ذلك فيما نقلناه لك عنهم وأعله بحسب التقدير لا الحس، وفي خبر مسلم «لا يفرنكم أذان بلال ولا هذا العارض لعمود الصبح حتى يستطير أي ينتشر ذلك العمود في نواحي الأفق» ويؤخذ من تسميته عارضاً للثاني شيئان، أحدهما أنه يعرض للشعاع الناشئ عنه الصبح، والثاني انجباس قرب ظهوره كما يشعر به التنفس في

قوله سبحانه: (والصبح إذا تنفس) فعند ذلك الانحباس يتنفس منه شيء من شبه كوة، والمشاهد في المنحبس إذا خرج بعضه دفعة أن يكون أوله أكثر من آخره، وهذا ليكون كلام الصادق قد يدل عليه ولا نبأته عن سبب طوله وإضاءة أعلاه واختلاف زمنه وانعدامه بالكلية الموافق للحس أولى مما ذكره أهل الهيئة القاصر عن كل ذلك.

ثانيهما أنه صلى الله عليه وسلم أشار بالعارض إلى أن المقصود بالذات هو الصادق وأن الكاذب إنما قصد بطريق العرضية لينبه الناس به لقرب ذلك فينتبهوا ويدركوا فضيلة أول الوقت لاشتغالهم بالنوم الذي لولا هذه العلامة لمنعهم إدراك أول الوقت، فالحاصل أنه نور يبرزه الله تعالى بمن ذلك الشعاع أو يخلفه حينئذ علامة على قرب الصبح ومخالفه في الشكل ليحصل التمييز وتوضح العلامة العارضة من المعلم عليه المقصود فتأمل ذلك فإنه غريب مهم. وفي حديث عند أحمد «ليس الفجر الأبيض للمستطيل في الأفق ولكن الفجر الأحمر المعترض» وفيه شاهد لما ذكر آخر. وما يؤيد ما أشير إليه من الكوة ما أخرجه غير واحد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن للشمس ثمانمائة كوة تطلع كل يوم من كوة فلا بدع أنها عند قربها من تلك الكوة ينحبس شعاعها ثم يتنفس كما مر. وللقرافي المالكي وغيره كالأصمعي من الشافعية فيه كلام يوضحه ويبين صحة ما ذكر من الكوات ويوافق الاستشكال لكونه يظهر ثم يغيب. وحاصله وإن كان فيه طول لمس الحاجة إليه أنه بياض يطلع قبل الفجر ثم يذهب عند أكثر الابصار دون الراصد المجد القوى النظر. وذكر ابن بشير المالكي أنه من نور الشمس إذا قربت من الأفق فإذا ظهرت أنست به الابصار فيظهر له أنه غاب وليس كذلك. ونقل الأصمعي أن بعضهم ذكر أنه يذهب بعد طلوعه ويعود مكانه ليلاً وهو كثير من الشافعية، وإن أبا جعفر البصري بعد أن عرفه بأنه عند بقاء نحو ساعتين يطلع مستطيلاً إلى نحو ربع السماء كأنه عمود وربما لم ير إذا كان الجو نقياً شتاء وأبين ما يكون إذا كان الجو كدراً صيفاً أعلاه دقيق وأسفله واسع ولا ينافي هذا ما تقدم من أن أعلاه أضوا لأن ذلك عند أول الطلوع وهذا عند مزيد قربه من الصادق وتحتة سواد ثم بياض ثم يظهر بياض يغشى ذلك كله ثم يعترض رده بأنه رصده نحو خمسين سنة فلم يره غاب وإنما ينحدر ليلتهقى مع المعترض في السواد وبصيران فجراً واحداً. وزعم غيبته ثم عوده وهم أوراؤه يختلف باختلاف الفصول فظنه يذهب، وبعض المؤقتين يقول: هو المجرة إذا كان الفجر بالسعود، ويلزمه أن لا يوجد إلا نحو شهرين في السنة قال القرافي: وقال آخرون هو شعاع يخرج من طباق بجبل قاف ثم ابطله بأن جبل قاف لا وجود له وبرهن عليه بما يرد ما جاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من طرق خرجها الحفاظ وجماعة منهم من التزموا تخريج الصحيح، وقول الصحابي ذلك ونحوه مما لا مجال للرأي فيه حكمه حكم المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، منها أن وراء أرضنا بحراً محيطاً ثم جبلاً يقال له قاف ثم أرضاً ثم بحراً ثم جبلاً وهكذا حتى عد سبعاً من كل، وأخرج بعض أولئك عن عبد الله بن بريدة أنه جبل من ذمرد محيط بالدنيا عليه كنف السماء، وعن مجاهد مثله، وكما اندفع بذلك قوله: لا وجود له اندفع قوله اثره: ولا يجوز اعتقاد ما لا دليل عليه لأنه إن اراد بالدليل مطلق الامارة فهذا عليه أدلة أو الامارة العقلية فهذا مما يكفي فيه الظن كما هو جلي، ثم نقل عن القرافي عن أهل الهيئة أنه يظهر ثم يخفي دائماً، ثم استشكله وأطال في جوابه بما لا يتضح

إلا لمن أتقن علمي الهندسة والمناظر فأولى منه أن يختلف باختلاف النظر لاختلافه باختلاف الفصول والكيفيات العارضة لمحله فقد يدق في بعض ذلك حتى لا يرى أصلا وحيثئذ فهذا عذر من عبر بأنه يغيب ثم تدق به ظلمة، هذا ولا يخفى أن القول بحدوث ضوء الصبح بمجرد خلق الله تعالى لا عن سبب عادي كما يشير إليه كلام الامام أهون من القول بأنه من شعاع يخرج من طباق جبل قاف. والقول بخروج الشعاع من هذا الطباق أهون من القول بخروج الشمس التي هي على ما بين في الاجرام مائة وستة وستون مثالا للارض مع كسر تقدم على ما هو المشهور أو ثلاثمائة وستة وعشرون مثالا لها على ما قاله غياث الدين جمشيد الكاشي في رسالته سلم السماء أو ما يقرب من ذلك على ما في بعض الروايات من كوة من جبل محيط بالارض والخبر في ذلك إن صح وقلنا: إن له حكم المرفوع مما ينبغي تاويله وباب التاويل أوسع من تلك الكوة فان كثيرا من الناس قد قطعوا دائرة الارض على مدار السرطان مرارا ولم يجدوا أثرا لهذا الجبل المحيط الشامخ. وإثبات سبعة جبال وسبعة أبحر على الوجه السابق مما لا يخفى ما فيه أيضا. وكون الله تعالى لا يمجزه شيء مما لا يشك فيه إلا ملحد لكن الكلام في وقوع ما ذكر في الخارج. والذي تميل إليه قلوب كثير من الناس في أمر الصبح ما ذكره أهل الهيئة •

وقد بين ارسطو خمس في الشكل الثاني من كتابه في جرم النيرين أن الكوة إذا اقتبست الضوء من كوة أعظم منها كان المضي منها أعظم من نصفها. وقد بين أيضا في الشكل الأول من ذلك الكتاب أن كل كرتين مختلفتين أمكن أن يحيط بهما مخروط مستدير رأسه يلي أصغرهما ويكون المخروط مماسا لكل منهما على محيط دائرة، ولا شك أنه يحيط بالشمس والارض مخروط مؤلف من خطوط شعاعية رأسه يلي الارض فيكون هذا المخروط مماسا للارض على دائرة فاصلة بين المضي والمظلم منها وهي دائرة صغيرة لأن الجزء المضيء من الارض أصغر •

وقد حققوا أن المستنير من الهواء كرة البخار سوى ما دخل في ظل مخروط الارض وهي مستنيرة أبدا لكثافتها وإحاطة أشعة الشمس بها لكنها لا ترى في الليل أبعدا عن البصر وان سهم المخروط أبدا في مقابلة جرم الشمس كما أشرنا إليه. ففي منتصف الليل يكون على دائرة نصف النهار وبعد ذلك يميل إلى جانب الغروب لحظة فلحظة إلى أن يرى البياض في جانب المشرق على ما تقدم تفصيله وعلى هذا لا يلزم في الصورة التي ذكرها الامام من مجاوزة مركز الشمس دائرة نصف الليل وطلوعها على أوائك الاقوام. واستنارة نصف العالم عندهم استنارة الربع الشرقي عندنا لاختلاف الوضع كما لا يخفى على المتأمل، والتزام القول بالكروية والمخروط ونحو ذلك مما ذكره أهل الهيئة لا بأس به، نعم اعتقاد صحة ما يقولونه مما علم خلافه من الدين بالضرورة أو علم بدليل قطعي كفر أو ضلال فتدبر. وقرئ (فالق) بالنصب على المدح •

وقرأ النخعي (فالق الاصباح) (وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا) أي يسكن إليه من يتعب بالنهار ويستأنس به لاسترواحه فيه وكل ما يسكن إليه الرجل ويطمئن استئناسا به واسترواحا إليه من زوج أو حبيب يقال له: سكن، ومنه قيل للنار: سكن لأنه يستأنس بها ولذا سموها مؤنسة •
وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أن المعنى يسكن فيه كل طير ودابة. وروى نحوه عن ابن عباس. ومجاهد

رضى الله تعالى عنهم ، فالمراد حينئذ جعل الليل مسكونا فيه أخذاه من السكون أى الهدوء والاستقرار كما في قوله تعالى : (لتسكنوا فيه) وقرأ سائر السبعة إلا الكوفيين (جاعل) بالرفع . وقرئ شاذا بالنصب (والليل) فيهما مجرور بالاضافة، ونصب (سكننا) عند كثير بفعل دل عليه هذا الوصف لانه يشترط في عمل اسم الفاعل كونه بمعنى الحال أو الاستقبال وهو هنا بمعنى الماضي كما يشهد به قراءة (جعل) •

وجوز الكسائي . وبعض الكوفيين عمله بمعنى الماضي مطلقا حملا له على الفعل الذى تضمن معناه . وبضمهم جوز عمله كذلك إذا دخلت عليه أل . وآخرون جوزوا عمله فى الثانى إذا أضيف إلى الأول لشبهه بالمعرف باللام ، وعلى هذا والأول لا يحتاج إلى تقدير فعل بل يكون الناصب هو الوصف ، واختار بعضهم كونه الناصب أيضا لكن باعتبار أن المراد به الجعل المستمر فى الأزمنة المختلفة لا الزمان الماضى فقط ولا يجرى على هذا مجرى الصفة المشبهة لأن ذلك - كما قال بعض المحققين - فيما قصد به الاستمرار مشروط باشتهار الوصف بذلك الاستعمال وشيوعه فيه ونصبه فى قرأتنا على أنه مفعول ثان لجعل •

وجوز أن يكون (جعل) بمعنى أحدث المتعدى لواحد فيكون نصبا على الحال (والشمس والقمر) معطوفان على (الليل) وعلى قراءة من جره يكون نصبهما بجعل المقدر الناصب لسكننا أو بآخر مثله ، وقيل : بالعطف على محل (الليل) المجرور فان اضافة الوصف اليه غير حقيقية إذالم ينظر فيه إلى الماضى . وقرئ بالجر وهو ظاهر وبالرفع على الابتداء والخبر محذوف أى مجعولان (حسابانا) أى على أدوار مختلفة يحسب فيها الاوقات التى نيط بها العبادات والمعاملات أو محسوبان حسابانا . والحسبان بالضم مصدر حسب بالفتح كما ان الحسبان بالكسر مصدر حسب وهذا هو الاصل المسموع فى نحو ذلك وما سواه . وورد على خلاف القياس كما قيل . وعن أبي الهيثم أن (حسبانا) جمع حساب مثل ركبان وركاب وشهبان وشهاب ؛ وفى إرادته هنا بعد (ذَلِكَ) إشارة إلى جعلهما كذلك •

وقال الطبرسى : إلى ما تقدم من فاق الاصباح وجعل الليل مسكونا والشمس والقمر حسابانا ، والجمهور على الأول وهو الظاهر ، وما فيه من معنى البعد للايدان بعلو منزلة المشار اليه وبعد منزلته أى ذلك التسيير البديع الشأن (تقدير العزيز) أى الغالب القاهر الذى لا يتعاصاه شئ من الاشياء التى من جملة تسييرها على الوجه المخصوص (العلم ٩٦) المبالغ فى العلم بجميع المعلومات التى من جهلتها مافى ذلك التسيير من المصالح المعاشية والمعادية •

(وهو الذى جعل) أى أنشأ أو صير (لكم) أى لاجلكم (النجوم) قيل : المراد بها ما عدا النيرين لأنها التى بها الاهتداء الآتى ولأن النجم يخص فى العرف بما عداهما . وجوز أن يدخل فيها فيكون هذا بياناً لفائدتهما العامة إثر بيان فائدتهما الخاصة ، والمنجمون يقسمون النجوم إلى ثوابت وسيارات والسيارات سبع باجماع المتقدمين وثمان بزيادة هرشل عند المنجمين اليوم . والثوابت لا يعلم عدتها إلا الله تعالى . والمرصود منها كما قال عبد الرحمن الصوفى : ألف وخمسة وعشرون بادخال الضفيرة . ومن أخرجها قال :

هي ألف واثنان وعشرون ، ورتبوا الثوابت على ست أقدار وسموها أقدارا متزائدة سدسا سدسا ، وجعلوا كل قدر على ثلاث مراتب أعظم. وأوسط وأصغر ، ولهم تقسيمات لها باعتبارات آخر بنوا عليها ما بنوا ولا يكاد يسلم لهم إلا ما لم يلزم منه محذور في الدين *

﴿ لَتَهْتَدُوا بِهَا ﴾ بدل من ضمير (لكم) بإعادة العامل بدل اشتغال كأنه قيل جعل النجوم لاهتدائكم ﴿ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾ أي في ظلمات الليل في البر والبحر، وإضافتها اليهما للملازمة أو في مشتبهات الطرق وسماها ظلمات على الاستعارة، وهذا أفراد لبعض منافعها بالذكر حسبما يقتضيه المقام وإلا فهي إحدى من تغاريق العصا، وهي في جميع ما يترتب عليها كسائر الأسباب العادية لا تأثير لها بانفسها ولا بأس في تعلم علم النجوم ومعرفة البروج والمنازل والأوضاع ونحو ذلك مما يتوصل به إلى مصالحة دينية .

قال العلامة ابن حجر عليه الرحمة: والمنهى عنه من علم النجوم ما يدعيه أهلها من معرفة الحوادث الآتية في مستقبل الزمان كمجيء المطر ووقوع الثأج. وهبوب الريح. وتغير الأسعار ونحو ذلك يزعمون أنهم يدركون ذلك بسير الكواكب لاقترانها وافتراقها ، وهذا علم استأثر الله تعالى به لا يعلمه أحد غيره فن ادعى عليه بذلك فهو فاسق بل ربما يؤدي به إلى الكفر ، فأما من يقول: إن الاقتران أو الافتراق الذي هو كذا جعله الله تعالى علامة بمقتضى ما طردت به عادته الإلهية على وقوع كذا وقد يتخلف فلا اثم عليه بذلك، وكذا الاخبار عما يدرك بطريق المشاهدة من علم النجوم الذي يعلم به الزوال وجهة القبلة وكم مضى وكم بقي من الوقت فإنه لا اثم فيه بل هو فرض كفاية، وأما ما في حديث الصحيحين عن زيد بن خالد الجهني قال: «صلى بنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلاة الصبح في أثر ماء - أي مطر - كان من الليل فلما انصرف أقبل علينا فقال: أتدرون ماذا قال ربكم؟ قالوا: الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم أعلم قال: أصبح من عبادة مؤمن وكافر فأما من قال: مطرنا بفضل الله تعالى فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب ومن قال: مطرنا بنوء كذا فذاك كافر بي مؤمن بالكواكب»

فقد قال العلماء: إنه محمول على ما إذا قال ذلك مریدا أن النوء هو المحدث أما لو قال ذلك على معنى أن النوء علامة على نزول المطر وهنزله هو الله تعالى وحده فلا يكفر لكن يكره له قول ذلك لأنه من ألفاظ الكفر انتهى . وأقول: قد كثرت الأخبار في النهي عن علم النجوم والنظر فيها، فقد أخرج ابن أبي شيبة وأبوداود . وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر زاد ما زاد» وأخرج الخطيب عن هيمون بن مهران . قال: قلت لابن عباس رضي الله تعالى عنهما أوصني قال أوصيك بتقوى الله تعالى وإياك وعلم النجوم فإنه يدعو إلى الكهانة . وأخرج عن علي كرم الله تعالى وجهه قال: نهاني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن النظر في النجوم . وعن أبي هريرة . وعائشة رضي الله تعالى عنهما نحوه . وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن متعلم حروف أبي جاد وراء في النجوم ليس له عند الله تعالى خلاق يوم القيامة» . وأخرج هو والخطيب عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تعلموا من النجوم ما تهتدون به في ظلمات البر والبحر

ثم انتهوا « إلى غير ذلك من الاخبار ، ولعل ما تفيد من النهى عن التعلم من باب سد الذرائع لأن ذلك العلم ربما يجر إلى محذور شرعا كما يشير إليه خبر ابن مهران . وكذا النهى عن النظر فيها محمول على النظر الذي كان تفعله الكهنة الزاعمون تأثير الكواكب بانفسها والحاكمون بقطعية ما تدل عليه بتأثيرها وتربيعها واقتربانها ومقابلتها مثلا من الاحكام بحيث لا تتخلف قطعا على أن الوقوف على جميع ما أودع الله تعالى في كل كوكب مما يمتنع لغير علام النيوب . والوقوف على البعض أو الكل في البعض لا يجدى نفعا ولا يفيد إلا ظنا المتمسك به كالتمسك بحبال القمر والقابض عليه كالقابض على شعاع الشمس . نعم إن بعض الحوادث في عالم الكون والفساد قد جرت عادة الله تعالى باحداثه في الغالب عند طلوع كوكب أو غروبه أو مقارنته لكوكب آخر وفيما يشاهد عند غيبوبة الثريا وطلوعها وطلوع سهيل شاهد لما ذكرنا . ولا يبعد أن يكون ذلك من الاسباب العادية وهي قد تتخلف مسياتها عنها سواء قلنا: إن التأثير عندما كما هو المشهور عن الاشاعرة أم قلنا : إنها المؤثرة بأذن الله تعالى كما هو المنصور عند السلف ، ويشير إليه كلام حجة الاسلام الغزالي في العلة . فتي أخبر المجرب عن شيء من ذلك على هذا الوجه لم يكن عليه بأس . وما أخرجه الخطيب عن عكرمة أنه سأل رجلا عن حساب النجوم وجعل الرجل يتحرج أن يخبره فقال عكرمة : سمعت ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يقول : علم عجز الناس عنه وددت أنى علمته * وما أخرجه الزبير بن بكار عن عبدالله بن حفص قال : خصت العرب بخصال بالكهانة . والقيافة . والعيافة . والنجوم . والحساب فهدم الاسلام الكهانة وثبت الباقي بعد ذلك ، وقول الحسن بن صالح : سمعت عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في النجوم : ذلك علم ضيعه الناس فاعل ذلك إن صح محمول على نحو ما قلنا . وبعد هذا كله أقول : هو علم لا ينفع والجهل به لا يضر فما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن ﴿ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ ﴾ أى بيانا الآيات المتلوة المذكورة لنعمه سبحانه التى هذه النعمة من جملتها أو الآيات التكوينية الدالة على شؤونه تعالى فصلا ﴿ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ٩٧ ﴾ معانى الآيات المذكورة فيعملون بموجها أو يتفكرون فى الآيات التكوينية فيعلمون حقيقة الحال ، وتخصيص التفصيل بهم مع عمومه لكل لأنهم المنتفعون به *

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لِمَنْ نَفْسٍ وَاحِدَةً ﴾ أى آدم عليه السلام وهو تذكير لنعمة أخرى فان رجوع الكثرة إلى أصل واحد أقرب إلى التواد والتعاطف . وفيه أيضا دلالة على عظيم قدرته سبحانه وتعالى ﴿ فَسْتَقَرُّ وَمُسْتَوْدَعٌ ﴾ أى فلكم استقرار فى الاصلاب أو فوق الأرض واستيداع فى الارحام أو فى القبر أو موضع استقرار واستيداع فيما ذكر ، وجعل الصاب مقر النطفة والرحم مستودعها لأنها تحصل فى الصلب لامن قبل شخص آخر وفى الرحم من قبل الأب فاشبهت الوديعه كأن الرجل أودعها ما كان عنده ، وجعل وجه الأرض مستقرا ووطنها مستودعا لتوطنهم فى الاول واتخاذهم المنازل والبيوت فيه وعدم شيء من ذلك فى الثانى ، وقيل : التعبير عن كونهم فى الاصلاب أو فوق الأرض بالاستقرار لأنهما مقرهم الطبيعى كما أن التعبير عن كونهم فى الارحام أو فى القبر بالاستيداع لما أن كلا منهما ليس بمقرهم الطبيعى *

وأخرج جماعة منهم الحاكم وصححه من طرق عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المستقر الرحم والمستودع الاصلاب ، وجاء فى رواية أن حبريما كتب اليه يسأله رضى الله تعالى عنه عن ذلك فاجابه بما ذكره

ويؤيد تفسير المستقر بالرحم قوله تعالى: (ونقر في الأرحام ما نشاء) وأما تفسير المستودع بالاصلاب فقال شيخ الاسلام: إنه ليس بواضح وليس كما قال، فقد ذكر الامام بعد أن فرق بين المستقر والمستودع بأن المستقر أقرب إلى الثبات من المستودع، وما يدل على قوة هذا القول يعني المروى - عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - أن النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الأب زمانا طويلا والجنين يبقى زمانا طويلا، ولما كان الملك في الرحم أكثر مما في صلب الأب كان حمل الاستقرار على الملك في الرحم أولى. ويلزم ذلك أن حمل الاستيداع على الملك في الصلب أولى. وأنا أقول: لعل حمل المستودع على الصلب باعتبار أن الله تعالى بعد أن أخرج من بني آدم عليه السلام من ظهورهم ذريتهم يوم الميثاق وأشهدهم على أنفسهم وكان ما كان ردهم إلى ما أخرجهم منه فكانهم وديعة هناك تخرج حين يشاء الله تعالى ذلك، وقد أطاق ابن عباس رضى الله تعالى عنهما اسم الوديعة على ما في الصاب صريحا. فقد أخرج عبد الرزاق عن سعيد بن جبيرة قال: قال لي ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أتزوجت؟ قلت: لا وما ذلك في نفسي اليوم قال: ان كان في صلبك وديعة فستخرج. وروى تفسر المستودع بالذنب والمستقر بالقبر عن الحسن وكان يقول يا ابن آدم أنت وديعة في أهلك ويوشك أن تلحق بصاحبك وينشد قول لبيد .

وما المال والأهلون إلا وديعة ولا بد يوما أن ترد الودائع
وقال سليمان بن زيد العدوي في هذا المعنى :

فجع الأحبة بالأحبة قبلنا فالناس مفجوع به ومفجع
مستودع أو مستقر مدخلا فالمستقر يزوره المستودع

وعن أبي مسلم الاصفهاني أن المستقر المذكور لأن النطفة إنما تتولد في صلبه والمستودع الأثني لأن رحما شبيهة بالمستودع تلك النطفة فكانه قيل: وهو الذي خلقكم من نفس واحدة فمنكم ذكر ومنكم أنثى •
وقرأ ابن كثير: وأبو عمرو (فمستقر) بكسر القاف وهو حينئذ اسم فاعل بمعنى قار ومستودع اسم مفعول والمراد فمنكم مستقر ومنكم مستودع. ووجه كون الأول معلوما والثاني مجهولا ان الاستقرار هنا بخلاف الاستيداع والمتماطقان على القراءة الأولى مصدران أو اسما مكان ولا يجوز أن يكون الأول اسم مفعول لأن استقر لا يتعدى وكذا الثاني ليكون كالأول ﴿ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ ﴾ المبينة لتفاصيل خلق البشر ومن جملتها هذه الآية ﴿ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ٩٨ ﴾ معاني ذلك، قيل: ذكر مع ذكر النجوم (بعلون) ومع ذكر انشاء بني آدم (بفقهون) لأن الانشاء من نفس واحدة وتصريفهم بين أحوالهم المختلفة الطف وأدق صنعة وتديرا فكان ذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقا له، وهو مبني على أن الفقه أبلغ من العلم، وقيل: هما بمعنى إلا أنه لما أريد فصل كل آية بفصله تنبيهها على استقلال كل منهما بالمقصود من الحجية وكره الفصل بفاصتين متساويتين لفظا للتكرار عدل إلى فاصلة مخالفة تحسينا للنظم وافتنانا في البلاغة •
وذكر ابن المنير وجهها، آخر في تخصيص الأولى بالعلم والثانية بالفقه وهو أنه لما كان المقصود التبريض بمن لا يتدبر آيات الله تعالى ولا يعتبر بمخلوقاته وكانت الآيات المذكورة أو لاخرجة عن أنفس النظار إذ النجوم والنظر فيها وعلم الحكمة الإلهية في تديره لها أمر خارج عن نفس الناظر ولا كذلك النظر في انشائهم من نفس

واحدة وثقلابهم في أطوار مختلفة وأحوال متغايرة فانه نظر لا يعدو نفس الناظر ولا يتجاوزها فاذا تمهد هذا فجهل الانسان بنفسه وأحواله وعدم النظر والتفكير فيها أشبع من جهله بالأمور الخارجة عنه كالنجوم والأفلاك ومقادير سيرها وتقلبها، فلما كان الفقه أدنى درجات العلم إذ هو عبارة عن الفهم نفي بطريق التمريض عن أشبع القبيلتين جهلا وهم الذين لا يتبصرون في أنفسهم ونفي الأدنى أشبع من نفي الأعلى فخص به أسوأ الفريقين حالا . (يفقهون) ههنا مضارع فقه الشيء بكسر القاف إذا فهمه ولو أدنى فهم، وليس من فقهه بالضم لأن تلك درجة عالية ومعناه صار فقيها . ثم ذكر أنه إذا قيل: فلان لا يفقه شيئا كان أذم في العرف من قولك فلان: لا يعلم شيئا وكان معنى قولك: لا يفقه شيئا ليست له أهلية الفهم وان فهم، وأما قولك: لا يعلم شيئا فغايته عدم حصول العلم له وقد يكون له أهلية الفهم والعلم لو تعلم . واستدل على أن التارك للتفكير في نفسه أجهل وأسوأ حالا من التارك للفكرة في غيره بقوله سبحانه: (وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون) فخص التبصر في النفس بعد اندراجها فيما في الأرض من الآيات وأنكر على من لا يتبصر في نفسه انكارا مستأنفا والله تعالى أعلم بأسرار كلامه .

(وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً) تذكير لنعمة أخرى من نعمه سبحانه الجليلة المنبثة عن كمال قدرته عز وجل وسعة رحمته، والمراد من الماء المطر ومن السماء السحاب أو الكلام على تقدير مضاف أي من جانب السماء . وقيل: الكلام على ظاهره والانزال من السماء حقيقة إلى السحاب ومنه إلى الأرض واختاره الجبائي، واحتج على فساد قول من يقول: إن البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الأرض ثم تصعد وترتفع إلى الهواء وينعقد السحاب منها ويتقاطر ماء وذلك هو المطر المنزل بوجوه . أحدها أن البرد قد يوجد في وقت الحر بل في حميم الصيف ونجد المطر في أبرد وقت ينزل غير جامد . وذلك يبطل ما ذكر . ثانيها أن البخارات إذا ارتفعت وتصاعدت تفرقت وإذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء بل البخار إنما يجتمع إذا اتصل بسقف أمس كما في بعض الحمامات أما إذا لم يكن كذلك لم يسلم منه ماء . كثير فاذا تصاعدت البخارات في الهواء وليس فوقها سطح أمس تتصل به وجب أن لا يحصل منها شيء من الماء . ثالثها أنه لو كان تولد المطر من صعود البخارات فهي دائمة الارتفاع من البحار فوجب أن يدوم هناك نزول المطر وحيث لم يكن كذلك علمنا فساد ذلك القول . ثم قال: والقوم إنما احتجوا إلى هذا القول لأنهم اعتقدوا أن الأجسام قديمة فيمتنع دخول الزيادة والنقصان فيها . وحينئذ لا معنى لحدوث الحوادث الا اتصاف تلك الذوات بصفة بعد أن كانت موصوفة بصفة أخرى . ولهذا السبب احتجوا في تكوين كل شيء عن مادة معينة . وأما المسلمون فلما اعتقدوا أن الأجسام محدثة وأن خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الأجسام كيف شاء وأراد فعند هذا لا حاجة إلى استخراج هذه الكلمات وحيث دل ظاهر القرآن على أن الماء إنما ينزل من السماء ولا دليل على امتناع هذا الظاهر وجب القول بحمله عليه انتهى . ولا يخفى على من راجع كتب القوم أنهم أجابوا عن جميع تلك الوجوه . وأن الذي دعاهم إلى القول بذلك ليس مجرد ما ذكر بل القوا بامتناع الخرق والالتئام أيضا ووجود كرة النار تحت السماء وانقطاع عالم العناصر عندها ومشاهدة من على جبل شامخ سحابا يطر مع عدم مشاهدة ماء نازل من السماء إليه غير ذلك . وهذا وإن كان بعضه مما قام الدليل الشرعي على بطلانه

وبعضه مما لم يقيم الدليل عليه ولم يشهد بصحته الشرع لكن مشاهدة من على الجبل ما ذكر ونحوها يستدعي صحة قولهم في الجملة ولا أرى فيه بأساً ، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال : ما من قطرة تنزل الا ومعها ملك ، وهو عند الكثير محمول على ظاهره . والعلامة يحملون هذا الملك على الطبيعة الحادثة في تلك الجسمية الموجبة لذلك النزول ، وقيل : هو نور مجرد عن المادة قائم بنفسه مدبر للقطر حافظ إياه ، ويثبت أفلاطون هذا النور المجرد لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومراتبها على ما ذهب اليه صاحب الاشراق وهو أحد الأقوال في المثل الافلاطونية ، ويشير الى نحو ذلك كلام الشيخ صدر الدين القونوي في تفسير الفاتحة ، ونصب (ماء) على المفعولية لانزل ، وتقديم المفعول غير الصريح عليه لما مر مراراً (فَأَخْرَجْنَا) أي بسبب الماء ، والفاء للتعقيب وتعليق كل شيء بحسبه . و (أَخْرَجْنَا) عطف على (أَنْزَلَ) والالتفات الى التكلم إظهاراً لكمال العناية بشأن ما أنزل الماء لأجله ، وذكر بعضهم نكتة خاصة لهذا الالتفات غير ما ذكر وهي أنه سبحانه لما ذكر فيما مضى ما ينهك على أنه الخالق اقتضى ذلك التوجه اليه حتى يخاطب واختيار ضمير العظمة دون ضمير المتكلم وحده لظهور كمال العناية أي فأخرجنا بعظمتنا بذلك الماء مع وحدته (نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ) أي كل صنف من أصناف النبات المختلفة في الحكم . والكيف . والخواص . والآثار . اختلافاً متفاوتاً في مراتب الزيادة والنقصان حسبما يفصح عنه قوله سبحانه : (يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل) والنبات كالنبت وهو على ما قال الراغب - ما يخرج من الأرض من الناميات سواء كان له ساق كالشجر أو لم يكن له ساق كالنجم لكن اختلف في التعارف بما لا ساق له بل قد اختلف عند العامة بما تأكله الحيوانات ، ومتى اعتبرت الحقائق فانه يستعمل في كل نام نباتاً كان أوحياً أو إنساناً . والمراد هنا عند بعض المعنى الأول . وجعل قوله تعالى : (فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا) شروعاً في تفصيل ما أجمل من الإخراج وقد بدأ بتفصيل حال النجم وضمير (منه) للنبات . والخضر بمعنى الأخضر كأعور وأعور ، وأكثر ما يستعمل الخضر فيما تكون خضرته خلقية ، وأصل الخضر لون بين البياض والسواد وهو الى السواد أقرب ولذا يسمى الأخضر أسود وبالعكس ، والمعنى فأخرجنا من النبات الذي لا ساق له شيئاً غصناً أخضر وهو ما تشعب من أصل النبات الخارج من الحبة . وجوز عود الضمير الى الماء ومن سببية ، وجعل أبو البقاء هذا الكلام حينئذ بدلاً من (أَخْرَجْنَا) الأول ، وذكر بعض المحققين أن في الآية على تقدير عود الضمير الى الماء معنى بديعاً حيث تضمنت الإشارة إلى أنه تعالى أخرج من الماء الحلو الأبيض في رأى العين أصنافاً من النبات والثمار مختلفة الطعوم والألوان والى ذلك نظر القائل يصف المطر :

يمد على الآفاق بيض خيوطه فينسج منها للثرى حلة خضرا

وقوله تعالى : (نَخْرُجُ مِنْهُ) صفة لخضر ، وصيغة المضارع لاستحضار الصورة بما فيها من الغرابة ، وجوز أن يكون مستأنفاً أي نخرج من ذلك الخضر (حَبًّا مَتْرًا كَبًّا) أي بعضه فوق بعض كما في السنبل وقرئ (يخرج منه حب مترا كب) (وَمَنْ النَّخْلُ) (١) جمع نخل - كما قال الراغب - والنخل معروف ويستعمل في

(١) أصل المصنف ومن النخيل كذا يخطه لذلك قال بعده جمع نخل والنلاوة كما في المصحف العثماني ومن النخل تنبه

الواحد والجمع ، وهذا شروع في تفصيل حال الشجر اثر بيان حال النجم عند البعض ، فالجار والمحور خبر مقدم وقوله سبحانه: ﴿ من طلعها ﴾ بدل منه بدل بعض من كل باعادة العامل *
 وقوله سبحانه: ﴿ قنوان ﴾ مبتدأ؛ وحاصله من طلع النخيل قنوان. وجوز أن يكون الخبر محذوفاً للدلالة (أخرجنا) عليه وهو كون خاص وبه يتعلق الجار. والتقدير ومخرجه من طلع النخل قنوان. وعلى القراءة السابقة آتفاً يكون (قنوان) معطوفاً على حب: وقيل: المعنى وأخرجنا من النخل نخلاً من طلعها قنوان ومن النخل شيئاً من طلعها قنوان ، وهو جمع قنو بمعنى العذق وهو للتمر بمنزلة العنقود للعنب. وتثنيته أيضاً قنوان ولا يفرق بين المثني والجمع إلا الأعراب، ولم يأت مفرد يستوي مثناه وجمعه إلا ثلاثة أسماء هذا وصنو وصنوان. وورد وردان بمعنى مثل قاله ابن خالويه. وحكى سيبويه شقد. وشقدان. وحش. وحشان للبدستان نقله الجلال السيوطي في المزهرة. وقرئ بضم القاف وبفتحها على أنه اسم جمع لان فعلان ليس من زناات التفسير (دانية) أي قريبة من المتناول كما قال الزجاج. واقتصر على ذكرها عن مقابلها لدالتها عليه وزيادة النعمة فيها؛ وقيل: المراد دانية من الأرض بكثرة ثمرها وثقل حماها والدنو على القولين حقيقة ، ويحتمل أن يراد به سهولة الوصول إلى ثمارها مجازاً *

﴿ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ ﴾ عطف على نبات كل شئى أى وأخرجنا به جنات كائنة من أعناب؛ وجمله الواحدى عطفاً على (خضرا). وقال الطيبي: الأظهر أن يكون عطفاً على «حبا» لأن قوله سبحانه: (نبات كل شئى) مفصل لاشتماله على كل صنف من أصناف النامى ، والنامى الحب والزوى وشبههما. وقوله سبحانه: (فاخرجنا منه خضرا) الخ تفصيل لذلك النبات ، وهو بدل من (فاخرجنا) الأول بدل اشتمال، قيل: وهذا مبنى على أن المراد بالنبات المعنى العام وحينئذ لا يحسن عطفه عليه لأنه داخل فيه وإن أريد ما لا ساق له تعين عطفه عليه لأنه غير داخل فيه وتعين أن يقدر لقوله سبحانه: (ومن النخل) فعل آخر كما أشير إليه فتدبر *

وقرأ أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه. وابن مسعود. والأعمش. ويحيى بن يعمر. وأبو بكر عن عاصم (وجنات) بالرفع على الابتداء أى ولكم أو ثم جنات أو نحو ذلك ، وجوز الزمخشري أن يكون على العطف على (قنوان) قال في التقريب: وفيه نظر لأنه أن عطف على ذلك. فن أعناب. حينئذ إما صفة (جنات) فيفسد المعنى إذ يصير المعنى وحاصلة من النخيل جنات حصلت من أعناب، وإما خبر لجنات فلا يصح لأنه يكون عطفاً لها على مفرد ويكون المبتدأ نكرة فلا يصح ، وفي الكشف أن الثانى بعيد الفهم من لفظ الزمخشري وإن أمكن الجواب بأن العطف على الخمص مخصص كما قال ابن مالك ، واستشهد عليه بقوله :

عندى اصطبار وشكوى عند قاتلتى فهل باعجب من هذا امرؤ سمعا

والظاهر الأول لكنه عطف جملة على جملة. ويقدر ومخرجة من الخضر أو من الكرم أو حاصلة جنات من أعناب دون صلته لأن التقييد لازم كما حقق في عطف المفرد وحده ، ولا يخفى أن هذا تكلف مستغنى عنه ، ولعل زيادة الجنات هنا - كما قيل - من غير اكتفاء بذكر اسم الجنس كما فيما تقدم وماتأخر لما

أن الانتفاع بهذا الجنس لا يثنى غالبا الا عند اجتماع طائفة من أفرادهِ (وَالزَّيْتُونَ وَالرَّمَانَ) نصب على الاختصاص لعزة هذين الصنفين عندم أو على العطف على «نبات» *

وقوله سبحانه: (مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ) أما حال من «الزيتون» لسبقه اكتفى به عن حال ما عطف عليه والتقدير والزيتون مشتبهها وغير متشابهه والرمان كذلك ، وأما حال من «الرمان» لقربه ويقدر مثله في الأول. وأيا ما كان في الكلام مضاف مقدر وهو بعض أى بعض ذلك مشتبهها وبعضه غير متشابهه في الهيئة والمقدار واللون والطعم وغير ذلك من الأوصاف الدالة على كمال قدرة صانعها وحكمة منشئها ومبدعها جل شأنه وإلا كان المعنى جميعه مشتبهه وجميعه غير متشابهه وهو غير صحيح. ومن الناس من جوز كونه حالا منهما مع التزام التأويل. واتعمل وتفاعل هنا بمعنى كاستوى وتساوى. وقرئ (متشابهها وغير متشابهه) (انظروا) نظرا اعتبار واستبصار (إلى ثمره) أى ثمر ذلك أى الزيتون والرمان والمراد شجرتهم وأريد بهما فيما سبق الثمرة ففي الكلام استخدام. وعن الفراء أن المراد في الأول شجر الزيتون وشجر الرمان وحينئذ لا استخدام، وأيا ما كان فالضمير راجع إليهما بتأويله باسم الإشارة. ورجوعه إلى كل واحد منهما على سبيل البدل بعيد لانظيره في عدم تعيين مرجع الضمير *

وجوز رجوع الضمير إلى جميع ما تقدم بالتأويل المذكور يشمل النخل وغيره بما يثمر (إِذَا أُثْمِرَ) أى إذا أخرج ثمره كيف يخرج ضيلا لا يكاد ينتفع به. وقرأ حمزة. والكسائي (ثمره) بضم الهمزة وهو جمع ثمرة كخشبة وخشب أو ثمار ككتاب وكتب (وَيَبْنَعُهُ) أى وإلى حال نضجه أو إلى نضيجه كيف يعود ضحيا ذاتفع عظيم ولذة كاملة. وهو في الأصل مصدر ينعث الثمرة إذا أدركت ، وقيل : جمع يانع كمتاجر وتجر. وقرئ بالضم وهى لغة فيه. وقرأ ابن محيصن (ويأناه) ، ولا يخفى أن فى التقييد بقوله تعالى : (إِذَا أُثْمِرَ) على ما أشرنا إليه اشعارا بأن الثمر حينئذ ضعيف غير منتفع به فيقابل حال البنع. ويدل كمال التفاوت على كمال القدرة. وعن الزهخشري أنه قال : فان قلت هلا قيل : إلى غض ثمره وينعه؟ قلت : فى هذا الأسلوب فائدة وهى أن البنع وقع فيه معطوفا على الثمر على سنن الاختصاص نحو قوله سبحانه : (وجبريل وميكال) للدلالة على أن البنع أولى من الغض وله وجه وجيه وإن خفى على بعض الناظرين *

(إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ) إشارة إلى ما أمروا بالنظر إليه. وما فى اسم الإشارة من معنى البعد لما مر غير مرة (لآيات) عظيمة أو كثيرة دالة على وجود القادر الحكيم ووحده (لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٩٩) أى يطلبون الإيمان بالله تعالى. كما قال القاضى - أو مؤمنون بالفعل ، وتخصيهم بالذكر لانهم الذين انتفعوا بذلك دون غيرهم - كما قيل - ووجه دلالة ما ذكر على وجود القادر الحكيم ووحده أن حدوث هاتيك الاجناس المختلفة والانواع المتشعبة من أصل واحد وانتقالها من حال إلى حال على نمط بديع لا بد أن يكون باحداث صانع يعلم تفاصيلها ويرجح ما تقتضيه حكمته من الوجوه الممكنة على غيره ولا يعوقه ضد يعانده أو ندم يعارضه ، ثم أنه سبحانه بعد أن ذكر هذه النعم الجليلة الدالة على توحيده وبنح من أشرك به سبحانه ورد عليه بقوله عز شأنه : (وَجَعَلُوا) فى اعتقادهم (قَه) الذى شأنه ما فصل فى تضاعيف هذه الآيات (شُرَكَاءَ) فى الألوهية أو الربوبية (الجن) أى

الملائكة حيث عبدوهم وقالوا : إنهم بنات الله سبحانه وتسميتهم جنا مجاز لاجتنانهم واستتارهم عن الاعين كالجن . وفي التعبير عنهم بذلك حظ لشأنهم بالنسبة إلى مقام الالهية .

وروى هذا عن قتادة والسدي ، ويفهم من كلام بعضهم أن الجن تشمل الملائكة حقيقة . وقيل : المراد بهم الشياطين وروى عن الحسن . ومعنى جعلهم شركاء أنهم أطاعوهم كما يطاع الله تعالى أو عبدوا الأوثان بتسويلهم وتحريضهم . ويروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الآية نزلت في الزنادقة الذين قالوا : إن الله تعالى خالق الناس ، والدواب ، والأنعام ، والحيوان ، وإبليس خالق السباع ، والحيات ، والعقارب والشور . فالمراد من الجن إبليس وأتباعه الذين يفعلون الشرور ويلقون الوسوس الحبيثة إلى الأرواح البشرية ، وهؤلاء المجوس القائلون بالنور والظلمة ولهم في هذا الباب أقوال تمجها الأسماع وتشمئز عنها النفوس .

وادعى الإمام أن هذا أحسن الوجوه المذكورة في الآية ، وهو فعولاً - جعل - قيل : لله وشركاء ، و(الجن) إما منصوب بحذوف وقع جواباً عن سؤال كأنه قيل : من جعلوه شركاء؟ فقيل : الجن ، أو منصوب على البدلية من (شركاء) والمبدل منه ليس في حكم الساقط . بالكلية وتقديم المفعول الثاني لأنه محز الانكار ولأن المفعول الأول منكر يستحق التأخير . وقيل : هما (شركاء . والجن) ، وتقديم ثانيهما على الأول لاستعظام أن يتخذ الله سبحانه شريكاً ما كائناً كان ، و(الله) متعاق بشركاء وتقديمه عليه للنكتة المذكورة أيضاً على ما اختاره المخشرون .

وقرىء (الجن) بالرفع كأنه قيل : من هم؟ فقيل : الجن وبالجر على الإضافة التي هي للتمييز : ﴿ وَخَلَقَهُمْ ﴾ حال من فاعل (جعلوا) بتقدير قدأوبدوننه على اختلاف الرأيين مؤكدة لما في جعلهم ذلك من الشناعة والبطلان باعتبار علمهم بمضمونها أي وقد علموا أن الله تعالى خالقهم خاصة ، وقيل : الضمير للجن أي والحال أنه تعالى خلق الجن فكيف يعملون مخلوقه شريكاً له . ورجح الأول بخلوه عن تشتت الضمائر ورجح الإمام الثاني بأن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب ، وبأنه إذا رجع الضمير إلى هذا الأقرب صار اللفظ الواحد دليلاً قاطعاً تاماً كاملاً في إبطال المذهب الباطل . وقرأ يحيى بن يعمر (وخلقهم) على صيغة المصدر عطفاً على (الجن) أي وما يخلقونه من الأصنام أو على (شركاء) أي وجعلوا له اختلافهم للقبائح حيث نسبوها إليه سبحانه وقالوا : الله أمرنا بهما ﴿ وَخَرَقُوا لَهُ ﴾ أي افتعلوا وافتروا له سبحانه ، قال الفراء : يقال : خلق الأفك واختلقه وخرقه واخترقه بمعنى . ونقل عن الحسن أنه سئل عن ذلك فقال : كلمة عربية كانت العرب تقولها كان الرجل إذا كذب كذبة في نادي القوم يقول له بعضهم : قد خرقها والله . وقال الراغب : أصل الخرق قطع الشيء على سبيل الفساد من غير تفكير ولا تدبر . ومنه قوله تعالى : (أخرقتها لتغرق أهلها) وهو ضد الخلق فإنه فعل الشيء بتقدير ورفق والخرق بغير تقدير قال تعالى (وخرقوا له) أي حكموا بذلك على سبيل الخرق وباعتبار القطع . وقرأ نافع (وخرقوا) بتشديد الراء للتكثير . وقرأ ابن عمر . وابن عباس رضي الله تعالى عنهم (وخرقوا) من التحريف أي وزوروا له ﴿ بَنِينَ وَبَنَاتٍ ﴾ فقالت اليهود : عزيز ابن الله ، وقالت النصارى : المسيح ابن الله وقالت العرب الملائكة بنات الله والله سبحانه منزه عما قالوه ﴿ بَغْيِرَ عِلْمٍ ﴾ بحقيقته من خطأ أو صواب

ولا فكر ولا روية فيه بل قالوه عن عمى وجهالة أو بغير علم بمرتبة ما قالوه وأنه من الشناعة بالمحل البعيد *
 وأياما كان فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من الواو أو نعت لمصدره أو كد أي خر قوا
 ملتبسين بغير علم أو خرقا كائنا بغير علم والمقصود على الوجهين ذمهم بالجهل، وقيل إن ذلك كناية عن نفي
 ما قالوا فإن ما لا أصل له لا يكون مملوفا ولا يقام عليه دليل، ولا حاجة إليه إذ نفيه معلوم من جعله اختلافا
 واقتراء ومن قوله عز وجل ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ١٠٠﴾ من أن له جل شأنه شريكا أو ولدا، وقد تقدم
 الكلام في سبحان وما يفيد من المبالغة في التنزيه، و(تعالى) عطف على الفعل المضمر الناصب لسبحان *
 وفرق الامام بين التسبيح والتعالى بان الاول راجع إلى أقوال المسيحين والثاني إلى صفاته تعالى الذاتية التي حصلت
 لذاته سبحانه لا لغيره والمراد بالبنيين فيما تقدم ما فوق الواحد أو أن من يجوز الواحد يجوز الجمع *

﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي مبدعهما وهما بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان قاله
 الراغب، وهو كما يطلق على المبدع يطلق على المبدع اسم مفعول، وهو منه قيل: ركي بديع وكذلك البدع بكسر الباء يقال لها *
 وقيل: هو من إضافة الصفة المشبهة إلى الفاعل للتخفيف بعد نصبه تشبيها لها باسم الفاعل كما هو المشهور أي بديع سمواته
 وأرضه من بدع إذا كان على نمط عجيب وشكل فائق وحسن رائع أو إلى الظرف كما في قولهم فلان ثبت الغدر
 أي ثبت في الغدر وهو بغير معجزة ودال وراء مهملتين المكان ذو الحجارة والشقوق ويقولون ذلك إذا
 كان الرجل ثبتا في قتال أو كلام. والمراد من بديع في السموات والأرض أنه سبحانه عديم النظير فيهما *
 ومعنى ذلك على ما قال بعض المحققين - أن ابداعه لها لا نظير له لأنهم أعظم المخلوقات الظاهرة فلا يرد أنه لا يلزم من
 نفي النظير فيهما نفيه مطلقا، ولا حاجة إلى تكلف أنه خارج مخرج الرد على المشركين بحسب زعمهم أنه
 لا موجود خارج عنهما * واختار غير واحد التفسير الأول، والمعنى عليه أنه تعالى مبدع لقطرى العالم
 العلوى والسفلى بلا مادة فاعل على الإطلاق منزه عن الانفعال بالكيفية، والوالد عنصر الولد منفعل بانفعال
 مادته عنه فكيف يمكن أن يكون له ولد ؟ *

وقرىء (بديع) بالنصب على المدح والجر على أنه بدل من الاسم الجليل أو من الضمير المجرور في (سبحانه)
 على رأى من يجوز، وارتفاعه على القراءة المشهورة على ثلاثة أوجه - كما قال أبو البقاء - ، الأول أنه خبر
 مبتدأ محذوف، الثاني أنه فاعل (تعالى) واطهاره في موضع الاضمار لتعليل الحكم، وتوسيط الظرف بينه وبين الفعل
 للاهتمام ببيانه، والثالث أنه مبتدأ خبره قوله سبحانه ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ﴾ وهو على الأولين جملة مستقلة مسوقة
 كما قبلها لبيان استحالة ما نسبوه إليه تعالى وتقرير تنزيهه عنه جل شأنه. وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾
 حال مؤكدة للاستحالة المذكورة ضرورة أن الولد لا يكون بلا والده أصلا وإن أمكن وجوده بلا والد أي من
 أين أو كيف يكون له ولد والحال أنه ليس له صاحبة يكون الولد منها. وقرأ إبراهيم النخعي (لم يكن) بتذكير
 الفعل، وجاز ذلك مع أن المرفوع مؤنث للفصل كما في قوله:

لقد ولد الاخيطل أم سوء على قمع استها صاب وشام

قال ابن جني: تؤنث الأفعال لتأنيث فاعلها لانها مجري كلمة واحدة لعدم استغناء كل

عن صاحبه فاذا فصل جاز تذكيره وهو في باب كان أسهل لأنك لو حذفتها استقل ما بعدها . وقيل إن اسم « يكن » ضمير تعالى . والخبر هو الظرف و « صاحبة » مرتفع به على الفاعلية لاعتمادها على المبتدأ والظرف خبره مقدم و « صاحبة » مبتدأ والجملة خبر « يكون » وعلى هذا يجوز أن يكون الاسم ضمير الشأن اصلاحية الجملة حينئذ لأن تكون مفسرة للضمير لا على الأول لأنه كما بين في موضعه لا ينسر إلا بجملة صريحة ، والاعتراض بأنه إذا كان العمدة في المفسرة مؤثرا فالمقدر ضمير القصة لا الشأن فيعود السؤال ليس بوارد كعدم اللزوم وإن توهمه بعضهم . وقوله تعالى . ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ استئناف لتحقيق ما ذكر من الاستحالة أو حال أخرى مقررة لها أي أن يكون له ولد والحال أنه خلق كل شيء من الموجودات التي من جملتها ما سموه ولدا فكيف يتصور أن يكون المخلوق ولدا لخالقه . ويفهم من التفسير الكبير أن من زعم أن الله تعالى شأنه ولدا إن أراد أنه سبحانه أحدثه على سبيل الابداع من غير تقدم نطفة مثلا رد بأن خلقه للسموات والأرض كذلك فيلزم كونهما ولدا له تعالى وهو باطل بالاتفاق ، وإن أراد ما هو المعروف من الولادة في الحيوانات رد أولا بأنه لا صاحبة له وهي أمر لازم في المعروف . وثانيا بأن تحصيل الولد بذلك الطريق إنما يصح في حق من لا يكون قادرا على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة أما من كان خالقا لكل الممكنات وكان قادرا على كل المحدثات فاذا أراد شيئا قاله . كن فيكون فيه تمنع منه إحداث شخص بطريق الولادة . وأن أراد فهموما ثالثا فهو غير متصور ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ من شأنه أن يعلم كائنا ما كان مخلوقا أو غير مخلوق كما ينبىء عنه ترك الاضمار الى الاظهار ﴿ عَلِيمٌ ۝ ١٠١ ﴾ مبالغ في العلم أزلا وأبدا حسبا يعرب عنه العدول الى الجملة الاسمية ، وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون الولد قديما أو محدثا لا جائز أن يكون قديما لأن القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته وما كان كذلك كان غنيا عن غيره فامتنع كونه ولدا للغير فتبين كونه حادثا ، ولا شك أنه تعالى عالم بكل شيء فإما أن يعلم أن له في تحصيل الولد كالا أو نفعا أو يهـ لم أنه ليس كذلك ، فإن كان الأول فلا وقت يفرض إلا والداعى الى إيجاد هذا الولد كان حاصله قبله وهو يوجب كونه أزليا وهو محال وإن كان الثاني وجب أن لا يحدث البتة في وقت من الاوقات . وقرر الامام عليه الرحمة الرد بهذه الجملة بوجه آخر أيضا ، وبعضهم جعل هذه الجملة مع ما قبلها متضمنة لوجه واحد من أوجه الرد ، والجملة إما حالية أو مستأنفة ، واقتصر بعضهم على الثاني فقال : إنها استئناف مقرر لمضمون ما قبلها من الدلائل القاطعة ببطلان مقاتلهم الشنعاء التي اجترأوا عليها بغير علم . والظاهر من هذا أن ماى الآية أدلة قطعية على بطلان ما زعمه المختلقون ، وكلام الامام حيث قال بعد تقرير الوجوه . لو أن الاولين والآخرين اجتمعوا على أن يدكروا في هذه المسألة كلاما يساويه أى مادلت عليه الآية في القوة والكمال لعجزوا عنه . وادعى الشهاب أن ما يفهم من ذلك أدلة اقناعية ، ولعل الأولى القول بأن البعض قطعى والبعض الآخر اقناعى فتدبر ﴿ ذَلِكُمْ ﴾ اشارة الى المنعوت بما ذكر من جلائل النعوت ، وما فيه من معنى البعد لما مر مرارا . والخطاب للمشركين المعهودين بطريق الالتفات •

وذهب الطبرسى أنه لجميع الناس ، وهو مبتدأ وقوله سبحانه : ﴿ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ أخبار أربعة مترادفة أى ذلك الموصوف بتلك الصفات العظيمة الشأن هو الله المستحق للعبادة خاصة . الك

أمركم لا شريك له أصلاً خالق كل شيء، مما كان وسيكون، والمعتبر في عنوان الموضوع حسبما اقتضته الإشارة إنما هو خالقيته سبحانه لما كان فقط كما ينبي عنه صيغة الماضي، وجوز أن يكون الاسم الجليل بدلاً من اسم الإشارة (ربكم) صفته وما بعده خبر، وإن يكون الاسم الجليل هو الخبر وما بعده إبدال منه، وإن يكون بدلاً والبواقي أخبار، وإن يقدر لكل خبر من الأخبار الثلاثة مبتدأ، وأن يحول الكل بمنزلة اسم واحد، وأن يكون (خالق كل شيء) بدلاً من الضمير، وجوز غير ذلك. وقوله تعالى: ﴿فَاعْبُدُوهُ﴾ مسبب عن مضمون الجملة فإن من جمع هذه الصفات كما هو المستحق للعبادة خاصة، وادعى بعضهم أن العبادة المأمور بها هي نهاية الخضوع وهي لا تتأتى مع التشريك فلذا استغنى عن أن يقال: فلا تعبدوا إلا إياه، ويفهم منه أن مجرد مفهوم العبادة يفيد الاختصاص، ولا ياباه دعوى إفادة تقديم المفعول في (إياك نعبد) إياه (١) لأن إفادة الحصر بوجهين لا مانع منها كما في (لله الحمد) ونحوه، وإنما قال سبحانه هنا: (ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء. فاعبدوه) وفي سورة المؤمن (ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون) فقدم سبحانه هنا «لا إله إلا هو» على (خالق كل شيء) وعكس هناك. قال بعض المحققين: لأن هذه الآية جاءت بعد قوله تعالى (جعلوا لله شركاء) الخ فلما قال جل شأنه. (ذلكم الله ربكم) أتى بعده بما يدفع الشركه فقال: عز قائلها (لا إله إلا هو) ثم «خالق كل شيء» وتلك جاءت بعد قوله سبحانه «الخالق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون» فكان الكلام على تثبيت خلق الناس وتقريره لا على نفي الشريك عنه جل شأنه كما كان في الآية الأولى فكان تقديم خالق كل شيء هناك أولى والله تعالى أعلم بأسرار كلامه ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝ ١٠٢﴾ عطف على الجملة السابقة أى وهو مع تلك الصفات الجليلة الشأن متولى جميع الأمور الدنيوية والآخروية، ويلزم من ذلك أن لا يוכל أمر إلى غيره من لا يتولى.

وجوز أن تكون هذه الجملة في موضع الحال وقيدا للعبادة ويؤول المعنى إلى أنه سبحانه مع ما تقدم متولى أموركم فكلوها إليه وتوسلوا بعبادته إلى إنجاح ما ربكم، وفسر بعضهم الوكيل بالرقيب أى أنه تعالى رقيب على أعمالكم فيجازيكم عليها. واستدل أصحابنا بعموم «خالق كل شيء» على أنه تعالى هو الخالق لأعمال العباد والمعتزلة قالوا: عندنا هنا أشياء تخرج أعمال العباد من البين. أحدها تعقيب ذلك العموم بقوله سبحانه: (فاعبدوه) فانه لو دخلت أعمال العباد هناك لصار تقدير الآية إنا خلقنا أعمالكم فافعلوها باعيانها مرة أخرى وفساده ظاهر. ثانيها أن «خالق كل شيء» ذكر في معرض المدح والثناء ولا تمدح بخلق الزنا واللواط والسرقه والكفر مثلاً. ثالثها أنه تعالى قال بعد: «قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها» وهو تصريح بكون العبد مستقلاً بالفعل والترك وأنه لا مانع له. رابعها أن هذه الآية أتت بها بعد «وجعلوا لله شركاء الجن» والمراد منه على ما روى عن الخبر الرد على المجوس في إثبات الهين فيجب أن يكون «خالق كل شيء» محمولاً على ابطال ذلك وهو إنما يكون إذا قلنا: إنه تعالى هو الخالق لما في هذا العالم من السباع والآلام ونحوها وإذا حمل على ذلك لم تدخل أعمال العباد ولا يخفى ما في ذلك من النظر ومثله استدلالهم بالآية على نفي الصفات وكون القرآن مخلوقاً فتدبر ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ جمع بصر يطلق كما قال الراغب على الجارحة الناظرة وعلى القوة التي فيها

وعلى البصيرة . وهي قوة القلب المدركة وإدراك الشيء عبارة عن الوصول الى غايته والاحاطة به ، وأكثر المتكلمين على حمل البصر هنا على الجارحة من حيث أنها محل القوة . وقيل . هو إشارة إلى ذلك وإلى الأوهام والافهام كما قال أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه . التوحيد أن لا تترحمه . وقال أيضا كل ما أدركته فهو غيره . ونقل الراغب عن بعضهم أنه حمل ذلك على البصيرة ، وذكر أنه قد نبه به على ما روى عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في قوله . يامن غاية معرفته القصور عن معرفته . إذا كان معرفته تعالى أن تعرف الأشياء . فتعلم أنه ليس بمثل شيء منها بل هو موجود كل ما أدركته . واستدل المعتزلة بهذه الآية على أنه تعالى لا يرى . وتقرير ذلك على ما في المواقف وشرحها أن الإدراك المضاف إلى الابصار إنما هو الرؤية ولا فرق بين أدركته ببصرى ورأيته إلا في اللفظ أو هما متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيته وما أدركته ببصرى ولا عكسه ، فالآية نفت أن تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الأوقات . لأن قولك . فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لافي الدنيا ولا في الآخرة لما ذكر ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى حيث ذكره في أثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه . مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيهه الله تعالى عنه فظهر أنه يتمتع رؤيته سبحانه ، وإنما قيل : من الصفات احترازا عن الأفعال كالنفوس والانتقام فإن الأول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال انتهى . وحاصله أن المراد بالادراك الرؤية المطلقة لا الرؤية على وجه الاحاطة ، وأن «لا تدركه الابصار» سالبة كلية دائمة وهذا أقوى أدلتهم النقلية في هذا المطلب كما ذكره شيخ مشايخنا الكوراني قدس سره . والجواب عنه من وجوه ، الأول أن الإدراك ليس هو الرؤية المطلقة وإن اختاره . على ما نقله الآدي أبو الحسن الأشعري وإنما هو الرؤية على نعمت الاحاطة بجوانب المرئي كما فسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في أحد تفسيريه ، وفي الدر المنثور وأخرج ابن جرير عن ابن عباس «لا تدركه الابصار» لا يحيط بصر أحد بالله تعالى انتهى . واليه ذهب الكثير من أئمة اللغة وغيرهم . والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة . أخص مطلقا من الرؤية المطلقة ولا يازم من نفي الأخص نفي الأعم ، فظهر صحة أن يقال . رأيته وما أدركه بصرى أى ما أحاط به من جوانبه وإن لم يصح عكسه . الثاني أن «لا تدركه الابصار» كما يحتمل أن يلاحظ فيه أولا دخول النفي ثم ورود اللام فتكون سالبة كلية على طرز قوله تعالى «والله يريد ظلم للعباد» فيكون لعموم السلب كذلك يحتمل أن يعتبر فيه العموم أولا ثم ورود النفي عليه ، فتكون سالبة جزئية نحو . أقام العبيد لهم ولم آخذ الدرهم كلها فتكون لسبب العموم وكلما احتتمل سبب العموم لم يكن نصا في عموم السلب وإن كان عموم السلب في مثل هذا هو الأكثر وكلما كان كذلك لم يبق فيه حجة على امتناع الرؤية مطلقا وهو ظاهر ، هذا إذا كان ال في «الابصار» للاستغراق فإن كان للجنس كان «لا تدركه الابصار» سالبة مهمة وهي في قوة الجزئية فيكون المعنى لا تدركه بعض الابصار وهو متفق عليه . الثالث أننا لو سلمنا أن الإدراك هو الرؤية المطلقة وأن ال للاستغراق وأن الكلام لعموم السلب لكن لانسلم عمومه في الأحوال والأوقات أى لانسلم أنها دائمة لجواز أن يكون المراد نفي الرؤية في الدنيا كما يروى تقييده بذلك عن الحسن وغيره . ويدل عليه ما أخرجه الحكيم الترمذي في نوادر الاصول . وأبو نعيم في الحلية عن ابن عباس قال . «تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية (ربى أرنى أنظر اليك) فقال : قال الله تعالى . يا موسى إنه

لا يراني حتى إلا مات ولا يابس إلا تدهده ولا رطب إلا تفرق وإنما يراني أهل الجنة الذين لا تموت أعينهم ولا تبلى أجسادهم « قولهم بل هي دائمة لان قرارك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله ، قلنا هذا لا يتم إلا إذا وجب أن يكون التقابل من الله تعالى تدركه الابصار و « لا تدركه الابصار » تقابل تناقض ولا موجب لذلك لا عقابيا ولا لغويا ولا شرعيا : أما الاول فلا إذا وجدنا قضية موجبة مطلقا جاز أن يقابها سالبة دائمة مطلقا وأن يقابها سالبة دائمة ولا تتعين الدائمة الصادقة إلا إذا كانت المطلقه كاذبة قطعا لكن كذب المطلقه ههنا أول البحث وعين المتنازع فيه فلا يجوز أن يبنى كون (لا تدركه الابصار) دائمة على كذب هذه المطلقه أعنى الله تعالى يدركه الابصار مرادها أبصار المؤمنين في الجنة والموقف لانه مصادرة على المطلوب المستلزم للدور ، وأما الثاني فلان الجملة ثبوتية كانت أو منفية تستعمل بحسب المقامات تارة في الاطلاق وتارة في الدوام وليس يجب في اللغة أنا إذا وجدنا جملة مثبتة استعملت في مقام ما في معنى الاطلاق أن تكون الجملة المقابلة لها مستعملة في معنى الدوام البتة بل يختلف باختلاف المقامات وتصد المستعملين لها وهو ظاهر جدا ، وأما الثالث فلان المطلقه المذكورة بالمعنى السابق بين المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة شرعا فتحن نقول إنها صادقة شرعا ونحتج عليها بالعقل والنقل من الكتاب والسنة ، وكلما كان كذلك لزم أن لا يكون « لا تدركه الابصار » دائمة دفعا للتناقض فتكون إما مطلقه عامة أو وقتية مطلقه ، وعلى التقديرين لا تناقض لا انتفاء اتحاد الزمان فيصدق الله تعالى تدركه الابصار أى أبصار المؤمنين يوم القيامة مثلا أو وقت تجليه في نوره الذى لا يذهب بالابصار الله تعالى لا تدركه الابصار أى في الدنيا بالقييد الذى أشير اليه سابقا أو وقت تجليه بنوره الذى يذهب بالابصار وهو النور الشعشعاني المشار اليه في الحديث الوارد في صحيح مسلم وغيره « لا حرقتم سبجات وجهه ما انتهى اليه بصره » . وإلى هذا التقييد يشير ثانى تفسيرى ابن عباس المتقدم أولهما *

فقد روى أنه قال : « رأى محمد صلى الله عليه وسلم ربه فقال له عكرمة : أليس الله تعالى يقول (لا تدركه الابصار) فقال . لا أم لك ذلك نوره الذى هو نوره إذا تجلى بنوره لا يدركه شئ » الحديث . وبإثبات هذين النورين يجمع بين جوابيه عليه الصلاة والسلام لأبذر حيث سأله هل رأيت ربك؟ فقال فى أحد جوابيه « نور أنى أراه » . وفى الجواب الآخر « رأيت نورا » فيقال . النور الذى نفي رؤيته فى الاستفهام الانكارى المدلول عليه بأنى هو نوره أعنى النور الذى يذهب بالابصار ولا يقوم له بصر ، والنور الذى أثبت رؤيته هو النور الذى لا يذهب بالابصار * و كذا يمكن حمل قول عائشة رضى الله تعالى عنها . من زعم أن محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه سبحانه فقد أعظم على الله عز وجل الفرية ، واستشهادها لذلك بهذه الآية على هذا بأن يقال : أرادت من زعم أن محمدا عليه الصلاة والسلام رأى ربه سبحانه فى نوره الذى هو نوره الذى يذهب بالابصار فقد أعظم على الله عز وجل الفرية ؛ ويكون الاستشهاد بالآية على ما روى عن ابن عباس من ثانى تفسيريه ، وحيث لا يتم للمعتزلة دعوى كون « لا تدركه الابصار » دائمة إلا إذا كانت هذه المطلقه كاذبة شرعا وهو عين المتنازع فيه كما عرفت فلم يبق لهم على دعوى الدوام دليل أصلا .

وقد يقال أيضا . المراد نفي الرؤية وقت عدم اذن الله تعالى للابصار بالادراك ، والدليل على صحة إرادة هذا القييد هو أن إرادة الابصار فعل من أفعال العبيد وكسب من كسبهم وقد ثبت بغير ما دليل أن العباد

لا يتقدرون على شيء ما من المقدورات الا باذن الله تعالى ومشيتته وتمكينه فلا تدرك الأبصار الا باذنه وهو المطلوب .
ويؤيد هذا البيان ويشهد أن كانه أن (لا تدرك الأبصار) وقع بعد قوله سبحانه: (وهو على كل شيء وكيل) . ووجه التأيد أن الله تعالى أخبر بأنه على كل شيء وكيل أى متول لأمره ، ومعلوم أن الأبصار من الأشياء وأن ادراكها من أمورها فهو سبحانه وتعالى متولها ومتصرف فيها على حسب مشيئته فيفيض عليها الإدراك ويأذن لها إذا شاء كيف شاء وعلى الحد الذى شاء ويقبض عنها الإدراك قبضا كلياً أو جزئياً فى أى وقت شاء كيف شاء ، ولا يخفى على هذا أنه غاية التمدح بالعزة والقهر والغلبة فان من هو على كل شيء وكيل إذا لم تدرك الأبصار الا باذنه مع كونه يدرك الأبصار ولا تخفى عليه خافية كان ذلك غاية فى عزته وقهره وكونه غالباً على أمره .

وذهب بعض المحققين أن الآية لم تسق للتمدح وإنما سيقت للتخريف بأنه سبحانه رقيب من حيث لا يرى فليحذر، وهو ظاهر على التفسير الثانى للوكيل . الرابع من الوجوه يجوز أن يكون المراد لا تدرك الأبصار على الوجه المعتاد فى رؤية المحسوسات المشروطة بالشروط التسعة العادية على ما يشير إليه آخر الآية ، ومعلوم أن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فلا يلزم على هذا من الآية نفي الرؤية مطلقاً . الخامس ما قيل: انا لو سلمنا للخصم ما أراد نقول. إن الآية إنما تدل على أن الأبصار لا تدرك ونحن نقول به وتدعى أن ذرى الأبصار يدركونه، والاعتراض بأنه كما أن الأبصار لا تدرك فكذلك لا يدرك غيرها فإفادة للتخصيص مدفوع بأنه إنما يلزم انتفاء الفائدة أن لو انحصرت فى نفي حكم المنطوق على المسكوت وهو غير مسلم ولعله كان بخصوص سؤال سائل عنه دون غيره أو لمعنى آخر .

السادس أنا سلمنا أن المراد لا يدركه المبصرون بأبصارهم لكنه لا يفيد المطلوب أيضاً لجواز حصول إدراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما يدعيه ضرار بن عمرو الكوفى ، فقد نقل عنه أنه كان يقول: إن الله تعالى لا يرى بالعين وإنما يرى بحاسة سادسة يخلقها سبحانه له يوم القيامة ، واحتج عليه بهذه الآية فقال: إنها دلت على تخصيص نفي ادراك الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم بالشئ يدل على أن الحال فى غيره بخلافه فوجب أن يكون ادراك الله تعالى بغير البصر جائزاً فى الجملة ، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا يصلح لذلك ثبت أنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه اه .

ومن الناس من استدل بالآية على أن الاطلاع على كنه ذات الله تعالى ممنوع بناء على أن الأبصار جمع بصر بمعنى البصيرة وقرره كما قرر المعتزلة استدلالهم على امتناع الرؤية وفيه ما فيه. نعم احتمال حمل البصر على البصيرة مما يوهن استدلال المعتزلة كما لا يخفى، ولهم فى هذا المطلب أدلة أخرى نقلية سيأتى إن شاء الله تعالى الكلام على بعضها، وعقلية قد عقلمها القوم فى معاطن البطلان . ولعل النبوة تفضى الى تسريح يعاملات الأقاليم فى رياض تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى الملك العلام فمنه التوفيق لإدراك أبصار الأفهام مخفيات الأسرار وخلق صباح الحق بسواطع الأنوار (وهو يدرك الأبصار) أى يراها على وجه الاحاطة أو يحيط بها علماً أو علماً ورؤية كما قيل، وذكر الآمدى أن البصريين من المعتزلة ذهبوا إلى أن ادراك الله تعالى بمعنى

الرؤية وأن البغداديين منهم ذهبوا إلى أنها بمعنى العلم لا بمعنى الرؤية، والمراد بالأبصار هنا على ما قرره بعض المحققين النور الذي تدرك به المبصرات فإنه لا يدركه مدرك بخلاف جرم العين فإنه يرى . ولعل هذا هو السر في الاظهار في مقام الاضمار ، وجوز أن يقال المراد ان كل عين لا ترى نفسها : (وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ١٠٣) فيدرك سبحانه . الا يدركه الابصار ، فالجملة سبقت لوصفه تعالى بما يتضمن تعليل قوله سبحانه . « وهو » الخ . وجوز غير واحد أن يكون ما ذكر من باب اللف فإن اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالفتح والخبير يناسب كونه تعالى مدركا بالكسر . واللطيف مسموع من . مقابل الكفيف لما لا يدرك بالحاسة من الشيء الخفي . ويفهم من ظاهر كلام البهائي . كما قال الشهاب . أنه لا استعارة في ذلك حيث قال في شرح أسماء الله تعالى الحسنى : اللطيف الذي يعامل عباده باللفظ والطف والطافه جل شأنه لا تقتضى ظواهرها وبواطنها في الأولى والأخرى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل : اللطيف العليم بالغوامض والدقائق من المعاني والحقائق ولذا يقال للحاذق في صنعه لطيف . ويحتمل أن يكون من اللطافة المقابلة للكثافة وهو وإن كان في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم لأن الجسمية يلزمها الكثافة وإنما لطافتها بالاضافة ، فاللطافة المطلقة لا يبعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يجلب عن ادراك البصائر فضلا عن الابصار ويعز عن شعور الاسرار فضلا عن الأفكار ويتعالى عن مشابهة الصور والامثال وينزه عن حلول الألوان والأشكال ، فإن كمال اللطافة إنما يكون لمن هذا شأنه ووصف الغير بها لا يكون على الاطلاق بل بالقياس إلى ما هو دونه في اللطافة ويوصف اليه بالكثافة انتهى . والمرجح أن اطلاق اللطيف بمعنى . مقابل الكفيف على ما ينساق الى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلا كما لا يخفى .

(قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ) استئناف وارد على لسان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقل مقدره كما قاله بعض المحققين . والبصائر جمع بصيرة وهي للقلب كالبصر للعين ، والمراد بها الآيات الواردة ههنا أو جميع الآيات ويدخل ما ذكر دخولا أوليا ، و (من) لا ابتداء الغاية مجازا وهي متعلقة بجاء أو بمحذوف وقع صفة لبصائر ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير المخاطبين لاظهار كمال اللطف بهم أي قد جاءكم من جهة مالكم ومبلغكم الى كمالكم اللائق بكم من الوحي الناطق بالحق والصواب ما هو كالبصائر للقلوب أو قد جاءكم بصائر كائنة من ربكم (فَمَنْ أَبْصَرَ) أي الحق بتلك البصائر وآمن به (فَلَنَفْسِهِ) أي فلنفسه أبصر كما نقل عن السكبي وتبعه الزمخشري أو فابصاره لنفسه كما اختاره أبو حيان لما ستعلم قريبا إن شاء الله تعالى . والمراد على القولين أن نفع ذلك يعود اليه (وَنَّ عَمَى) أي ومن لم يبصر الحق بعد ما ظهر له بتلك البصائر ظهورا بيضا وضل عنه ، وإنما عبر عنه بالعمى تنفيرا عنه (فَعَلَيْهَا) عمى أو فعما عليها أي وبال ذلك عليها ، وهما قولان لمن تقدم . وذكر أبو حيان أن تقدير المصدر أولى لوجهين : أحدهما أن المحذوف يكون مفردا لاجلته ويكون الجار والمجرور عمدة لافضلة . والثاني أنه لو كان المقدر فملا لم تدخل الماء سواء كانت « من » شرطية أو موصولة لامتناعها في الماضي . وتعقب بان تقدير الفعل يترجح لتقدم فعل ملفوظ به وكان أقوى في الدلالة ، وأيضا أن في تقديره تقديم المعمول المؤذن بالاختصاص ، وأيضا ما ذكر في الوجه الثاني غير لازم

لأنه لم يقدر الفعل موابيا لفاء الجواب بل قدر معمول الفعل الماضي مقدها ولا بد فيه من الفاء فلو قلت : من أكرم زيدا فلنفسه أكرمه لم يكن بد من الفاء نعم لم يعهد تعدية (عمى) بعلى وهو لازم التقدير السابق في الجملة الثانية وكأنه لذلك عدل عنه بعضهم بعد أن وافق في الأول إلى قوله: فعابها وباله ﴿ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ۝٤٠ ﴾ وإنما أنا منذر والله تعالى هو الذي يحفظ أعمالكم ويجازيكم عليها : ﴿ وَكَذَلِكَ ﴾ أى مثل ذلك التصريف البديع ﴿ نَصَّرَفُ الْآيَاتِ ﴾ الدالة على المعاني الرائقة الكاشفة عن الحقائق الفائقة لا تصريفا أدنى منه . وقيل: المراد كما صرفنا الآيات قبل نصرف هذه الآيات . وقد تقدم لك ما هو الحرى بالقبول واصل التصريف كما قال على بن عيسى - اجزاء المعنى الدائر في المعاني المتعاقبة من الصرف وهو نقل الشيء من حال إلى حال . وقال الراغب: التصريف كالصرف إلا في التكثير وأكثر ما يقال في صرف الشيء من حال إلى حال وأمر إلى أمر . ﴿ وَآيَقُولُوا دَرَسْتَ ﴾ علة لفعل قد حذف تعويلا على دلالة السياق عليه أى وليقولوا درست نفعنا ما نفعنا من التصريف المذكور . وبعضهم قدر الفعل ماضيا والأمر في ذلك سهل ، واللام لام العاقبة . وجوز أن تكون للتعليل على الحقيقة لأن نزول الآيات لاضلال الأشقياء وهداية السعداء قال تعالى . (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) . والواو اعتراضية . وقيل . هى عاطفة على علة محذوفة . واللام متعلقة بنصرف أى مثل ذلك التصريف نصرف الآيات لتأزمهم الحجة وليقولوا الخ . وهو أولى من تقدير لينكروا وليقولوا الخ . وقيل: اللام لام الأمر، وينصره القراءة بسكون اللام كأنه قيل : وكذلك نصرف الآيات وليقولوا هم ما يقولون فانهم لا احتفال بهم ولا اعتداد بقولهم، وهو أمر معناه الوعيد والتهديد وعدم الاكتراث . ورد في الدر المنصور بأن ما بعده ياباه فان اللام فيه نص في أنها لام كى، وتسكين اللام في القراءة الشاذة لادليل فيه لاحتمال أن يكون للتخفيف . ومعنى (درست) قرأت وتعلمت، وأصله - على ما قال الأصمعي - من قولهم: درس الطعام يدرسه دراسا إذا داسه كأن التالى يدوس الكلام فيخف على لسانه . وقال أبو الهيثم : يقال درست الكتاب أى ذلته بكثرة القراءة حتى خف حفظه من قولهم: درست الثوب أدرسه دراسا فهو مدروس ودرىس أى أخلقته ، ومنه قيل لثوب الخلق: دريس لأنه قد لان، والدرسة الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها . وهذا كما قال الواحدى قريب مما قاله الأصمعي أو هو نفسه لأن المعنى يعود فيه إلى التذليل والتلين . وقال الراغب: يقال درس الدار أى بقى أثره وبقاء الأثر يقتضى انجماه فى نفسه فلذلك فسر الدروس بالانجماه ، وكذا درس الكتاب ودرست العلم تناولت أثره بالحفظ، ولما كان تناول ذلك ب مداومة القراءة عبر عن ادامة القراءة بالدرس وهو بعيد عما تقدم كما لا يخفى . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (دارست) بالالف وفتح التاء وهى قراءة ابن عباس . ومجاهد . أى دارست يا محمد غيرك بمن يعلم الأخبار الماضية وذكرته، وأرادوا بذلك نحو ما أرادوه بقولهم (إنما يعلمه بشر) . قال الامام . ويقوى هذه القراءة قوله تعالى حكاية عنهم: (إن هذا إلا افك افتراء ما أعانه عليه قوم آخرون) وقرأ ابن عامر . ويعقوب . وسهل (درست) بفتح السين وسكون التاء، ورويت عن عبدالله بن الزبير . وأبو . وابن مسعود . والحسن رضى الله تعالى عنهم . والمعنى قدمت هذه الآيات وعفت وهو كقولهم (أساطير الأولين) . وقرئ (درست) بضم الراء وبالغزة فى

درست لان فعل المضموم للطبائع والغرائز أى اشترى دروسها، و(درست) على البناء للمفعول بمعنى قرئت أو عفيت . وقد صحح محيى عفا متعديا كجيبته لازما ، و(دارست) بقاء التأنيث أيضا. والضمير إما لليهود لاشتغالهم بالدراسة أى دارست اليهود محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم وإما للآيات وهو فى الحقيقة لاهلها أى دارست أهل الآيات وحماتها محمدا عليه الصلاة والسلام وهم أهل الكتاب ، و(دورست) على وجه لفاعل . و«درست» بالبناء للمفعول والاسناد إلى تاء الخطاب مع التشديد، ونسبت إلى ابن زيد . و«ادارست» شذذا معلوما ونسبت إلى ابن عباس ، وفى رواية أخرى عن أبى «درس» على اسناده إلى ضمير النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أو الكتاب إن كان بمعنى انمحي ونحوه و«درسن» بنون الاناث مخففا ومشددا . و«دارسات» بمعنى قديمات أو ذات درس أو دروس كعيشة راضية . وارتفاعه على أنه خبر مبتدأ محذوف أى هى دارسات ﴿وَلَنُبَيِّنَنَّ﴾ عطف على «ايقرلوا» واللام فيه للتعليل المفسر ببيان ما يدل على المصلحة المترتبة على الفعل عند الكثير من أهل السنة . ولا ريب فى أن التبيين مصلحة مرتبة على التصريف . والخلاف فى أن أفعال الله تعالى هل تعمل بالاغراض مشهور وقد أشرنا إليه فيما تقدم . والضمير للآيات باعتبار التأويل بالكتاب أو للقرآن وإن لم يذكر لكونه معلوما أو لمصدر «نصرف» كما قيل أو بنين أى ولنفعلمن التبيين ﴿لَقَوْمٌ يَعْلَمُونَ ١٥٥﴾ فانهم المنتفعون به وهو الوجه فى تخصيصهم بالذكر . وهم - على ما روى عن ابن عباس - أولياؤه الذين هداهم إلى سبيل الرشاد . ووصفهم بالعلم للايزان بغاية جهل غيرهم وخلوهم عن العلم بالمرءة ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ أى دم على ما أنت عليه من التدين بما أوحى إليك من الشرائع والاحكام التى عمدتها التوحيد . والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام من اظهار اللطف به صلى الله عليه وسلم ما لا يخفى . والجار والمجرور يجوز أن يكون متعلقا بأوحى . وأن يكون حالا من ضمير المفعول المرفوع فيه . وأن يكون حالا من مرجعه •

وقوله سبحانه ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ يحتمل أن يكون اعتراضا بين المطوف والمعطوف عليه أكذبه بإيجاب الاتباع لاسيما فى أمر التوحيد . وجوز أبو البقاء وغيره أن يكون حالا مؤكدة «من ربك» أى منفردا فى الألوهية ﴿وَأَعْرَضَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ١٥٦﴾ أى لا تعد باقا ويلهم الباطلة التى من جملتها ما حكى عنهم أنفا ولا تبالها ولا تلتفت إلى أذامهم وعلى هذا فلا نسخ فى الآية . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها منسوخة بآية السيف فىكون الاعراض محمولا على ما يعم الكف عنهم ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ﴾ عدم اشراكهم ﴿مَا أَشْرَكُوا﴾ وهذا دليل لاهل السنة على أنه تعالى لا يريد إيمان الكافر لكن لا بمعنى أنه تعالى يمنع عنه مع توجهه إليه بل بمعنى أنه تعالى لا يريد منه لسوء اختياره الناشئ من سوء استعداده . والجملة اعتراض مؤكدة للاعراض . وكذا قوله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ أى رقيباً مهيمناً من قبلنا تحفظ عليهم أعمالهم . وكذا قوله سبحانه : ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ١٥٧﴾ من جهة تقوم بأمرهم وتدبر مصالحهم . وقيل : المراد ما جعلناك عليهم حفيظاً تصرنهم عما يضرهم وما أنت عليهم بوكيل تجلب لهم ما ينفعهم . و«عليهم» فى المرضعين متعاقب بما بعده قدم عليه للاهتمام به أول رعاية الفواصل ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ أى لا تشتمروهم ولا تذكروهم

بالقبيح، والمراد من الموصول إما المشركون على معنى لا تسبوه من حيث عبادتهم لآلهتهم كان تقولوا تبالكم ولما تعبدونه مثلاً أو آلهتهم فالآية صريحة في النهي عن سبها، والعائد حينئذ مة—در أي الذين تدعونهم * والتعبير عنها بالذين مبنى على زعمهم أنها من أهل العلم أو على تغليب العقلاء منها كالملائكة والمسيح وعزير عليهم الصلاة والسلام . وقيل: إن سب الآلهة سب لهم كما يقال ضرب الدابة صفع لراكبها ﴿ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا ﴾ تجاوزاً عن الحق إلى الباطل، ونصبه على أنه حال مؤكدة . وجوز أبو البقاء أن يكون على أنه مفعول له، وأن يكون على المصدرية من غير لفظ الفعل، و(يسبوا) منصوب على جواب النهي . وقيل: مجزوم على العطف كقولهم: لا تمددها فتشققها *

ومعنى سبهم لله عز وجل إفضاء كلامهم إليه كشمهم له ﷺ ولما يأمره، وقد فسر ﴿ بغير علم ﴾ بذلك أي فيسبوا الله تعالى بغير علم أنهم يسبونه والافالقوم كانوا يقولون بالله تعالى وعظمتته وأن آلهتهم إنما عبدوها لتكرن شفعا لهم عنده سبحانه فكيف يسبونه؟ ويحتمل أن يراد سبهم له عز اسمه صريحاً ولا اشكال بناء على أن الغضب والغيط قد يحمامهم على ذلك ألا ترى أن المسلم قد تحمله شدة غيظه على التكلم بالكفره وما شاهدناه أن بعض جملة العوام أكثر الرافضة سب الشيخين رضي الله تعالى عنهما عنده فغاظه ذلك جداً فسب علياً كرم الله تعالى وجهه فستل عن ذلك فقال: ما أردت إلا اغاظتهم ولم أر شيئاً يغيظهم مثل ذلك فاستتب عن هذا الجمل العظيم، وقال الراغب: إن سبهم لله تعالى ليس أنهم يسبونه جل شأنه صريحاً ولكن يخوضون في ذكره تعالى ويتمادون في ذلك بالمجادلة ويزدادون في وصفه سبحانه بما ينزهه تقديس اسمه عنه، وقد يجعل الاصرار على الكفر والعتاد سباً وهو سب فعلى، قال الشاعر:

وما كان ذنب بني مالك بأن سب منهم غلام فسب
بأبيض ذي شطب قاطع يقدر العظام ويبرى العصب

ونبه به على ما قال الآخر: * ونشتم بالافعال لا بالتكلم * وقيل: المراد بسب الله تعالى سب الرسول ﷺ ونظير ذلك من وجه قوله تعالى: (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) الآية . وقرأ يعقوب (عدوا) يقال: عدا فلان يعدو عدوا وعدوا وعدواناً . أخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال: لما حضر أبا طالب الموت قالت قریش: انطلقوا فلدخل على هذا الرجل فلنأمره أن ينهى عنا ابن أخيه فإنا نستحي أن نقتله بعد موته فتقول العرب: كان يمنعه فلما مات قتاه فانطلق أبوسفيان . وأبو جهل . والنضر بن الحرث . وأميه . وأبي ابن أخاف . وعقبة بن أبي معيط . وعمرو بن العاص . والأسود بن الجهم . قالوا أنت كبيرنا وسيدنا . وان محمداً قد آذانا وآذى آلهم فاجب أن تدعوه فتنهائهم عن ذكر آلهم فندعاه فجاه النبي ﷺ . فقال له أبو طالب: هؤلاء قومك وبنو عمك فقال رسول الله ﷺ: ماذا تريدون قالوا: نريد أن تدعنا وآلهتنا وتدعك والهك فقال أبو طالب: قد أنصفك قومك فأقبل منهم فقال رسول الله ﷺ: أرايتكم ان أعطيتكم هذا هل أنتم معطى كلمة ان تكلمتم بها ما كنتم العرب ودانت لكم بها العجم . قال أبو جهل نعم لنعطينكها وأبيك وعشر أمثالها فما هي؟ قال قولوا لا إله إلا الله فابوا واشتمأزوا فقال أبو طالب قل غيرها يا ابن أخي فان قومك قد فرغوا منها فقال ﷺ: يا عم ما أنا بالذي أقول غيرها ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما قلت غيرها فقالوا لتكفن عن شتمك آلهمنا أو لنشتمك ولنشتمن من يأمرك فانزل الله تعالى هذه الآية *

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن مردويه عن ابن عباس أنه قال : قالوا يا محمد أنتهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك فنهام الله تعالى أن يسبوا أوئانهم ، وفي رواية عنه أنهم قالوا ذلك عند نزول قوله تعالى : (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) نزلت (ولا تسبوا) النخ، واستشكل ذلك بأن وصف آلهتهم بأنها حصب جهنم وبأنها لا تضر ولا تنفع سبها فكيف نهى عنه بما هنا . وأجيب بانهم إذا قصدوا بالتلاوة سبهم وغيظهم يستقيم النهى عنها ولا بدع في ذلك كما ينهى عن التلاوة في المواضع المكروهة .

وقال في الكشف : المعنى على هذه الرواية لا يقع السب منكم بناء على ما ورد في الآية فيصير سباً لسبهم . وقيل . ما في الآية لا يعد سباً لأنه ذكر المساوى لمجرد التحقير والاهانة وما فيها إنما ورد للاستدلال على عدم صلوحها للالوهية والمعبودية وفيه تامل ، وقريب منه ما قيل . إن النهى في الحقيقة إنما هو عن العدول عن الدعوة إلى السب كأنه قيل . لا تخرجوا من دعوة الكفار ومحاجتهم إلى أن تسبوا ما يعبدونه من دون الله تعالى فإن ذلك ليس من الحجاج في شيء ويجر إلى سب الله عز وجل ، واستدل بالآية على أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها فإن ما يؤدي إلى الشر شر وهذا بخلاف الطاعة في موضع فيه معصية لا يمكن دفعها وكثيراً ما يشتبهان ، ولذا لم يحضر ابن سيرين جنازة اجتمع فيها الرجال والنساء وخالفه الحسن قائلاً . لو تركنا الطاعة لأجل المعصية لأسرع ذلك في ديننا للفرق بينهما .

ونقل الشهاب عن المقدسي في الرمز أن الصحيح عند فقهاءنا أنه لا يترك ما يطالب لمقارنة بدعة كترك إجابة دعوة لما فيها من الملامى وصلاة جنازة لئلا تفتن فان قدر على المنع منع وإلا صبر ، وهذا إذا لم يقتد به وإلا لا يقعد لأن فيه شين الدين . وماروى عن أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه أنه ابتلى به كان قبل صيرورته إماماً يقتدى به . ونقل عن أبي منصور أنه قال . كيف نهانا الله تعالى عن سب من يستحق السب لئلا يسب من لا يستحقه وقد أمرنا بقتالهم وإذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر ، وكذا أمر النبي ﷺ بالتبليغ والتلاوة عليهم وإن كانوا يكذبونه ، وأنه أجاب بان سب الآلهة مباح غير مفروض وقتالهم فرض . وكذا التبليغ وما كان مباحاً ينهى عما يتولد منه ويحدث وما كان فرضاً لا ينهى عما يتولد منه ، وعلى هذا يقع الفرق لأبى حنيفة رضى الله تعالى عنه فيمن قطع يد قاطع قصاصاً فمات منه فإنه يضمن الدية لأن استيفاء حقه مباح فاخذ بالمتولد منه ، والامام إذا قطع يد السارق فمات لا يضمن لأنه فرض عليه فلم يؤخذ بالمتولد منه اه . ومن هنا لا تحمل الطاعة فيما تقدم على اطلاقها (كذلك) أى مثل ذلك التزيين القوى (زينا لكل أمة) من الامم (عملهم) من الخير والشر باحداث ما يمكنهم منه ويحملهم عليه توفيقاً أو تخديلاً ، وجوز أن يراد بكل أمة أمم الكفر إذ الكلام فيهم وبعمالهم شرهم وفسادهم ، والمشبه به تزيين سب الله تعالى شأنه لهم ، واستدل بالآية على أنه تعالى هو الذى زين للكافر الكفر كما زين للمؤمن الايمان . وأنكر ذلك المعتزلة وزين لهم الشيطان أعمالهم فتأولوا الآية بما لا يخفى ضعفه (ثم إلى ربهم) مالك أمرهم (مرجعهم) أى رجوعهم ومصيرهم بالبعث بعد الموت (فينبئهم) من غير تأخير (بما كانوا يعملون) . ٨ . ١ .

في الدنيا على الاستمرار من خير أو شر ، وذلك بالثواب على الأول والعقاب على الثاني ، فالجمله للوعد والوعيد .

وفسر بمضهم ما بالسيئات المزيئة لهم وقال : إن هذا وعيد بالجزاء والعذاب كقول الرجل لمن يتوعده : سأخبرك بما فعلت ﴿ وَأَقْسَمُوا ﴾ أى المشركون ﴿ بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴾ أى جاهدين فيها . فجهد مصدر فى موضع الحال .

وجوز أن يكون منصوبا بنزع الخافض أى أقسموا بجهد أيمانهم أى أو كدها وهو بفتح الجيم وضمها فى الأصل بمعنى الطاقة والمشقة ، وقيل : بالفتح المشقة وبالضم الوسع ، وقيل : ما يجهد الانسان ، والمعنى هنا . على ما قال الراغب . أنهم حلفوا واجتهدوا فى الخلف أن يأتوا به على أبغ مافى وسعهم ﴿ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ ﴾ من مقترحاتهم أو من جنس الآيات . ورجحه بعض المحققين بأنه الأنسب بحالهم فى المكابرة والعناد وترامى أمرهم فى العتو والفساد حيث كانوا لا يعدون ما يشاهدونه من المعجزات القاهرة من جنس الآيات فاقترحوا غيرها ﴿ لِيُؤْمِنُوا بِهَا ﴾ وما كان مرمى غرضهم إلا التحكم على رسول الله ﷺ فى طلب المعجزة وعدم الاعتداد بما شاهدوا منه عليه الصلاة والسلام من البينات والباطنة الايمان ، والمراد من الايمان بها التصديق بالنبي ﷺ . وجعلها للسببية على معنى يؤمن بك بسببها خلاف الظاهر .

﴿ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ ﴾ أى كلها فدخل ما اقترحوه فيها دخولا أوليا ﴿ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ أى أمرها فى حكمه وقضائه خاصة يتصرف فيها حسب مشيئته المبنية على الحكم البالغة لا تتعلق بها قدرة أحد ولا مشيئته استقلالاً ولا اشتراكاً بوجه من الوجوه حتى يمكننى أن أتصدى لانزالها بالاستدعاء ، وهذا كما ترى سد لباب الاقتراح . وقيل : إن المعنى إنما الآيات عند الله لا عندى فكيف أجيبكم اليها أو آتيكم بها أو المعنى هو القادر عليها لا أنا حتى آتيكم بها . واعترض ذلك شيخ الاسلام بعد أن اختار ما قدمناه بأنه لا مناسبة له بالمقام كيف لا وليس مقترحهم مجيئها بغير قدرة الله تعالى فتدبر . روى أن قريشا اقترحوا بعض آيات فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : فان فعلت بعض ما تقولون أتصدقوننى فقالوا : نعم وأقسموا لئن فعلته لنؤمنن جميعا فسأل المسلمون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن ينزلها طمعا فى ايمانهم فهم عليه الصلاة والسلام بالدعاء . فنزلت . وأخرج ابن جرير عن محمد القرظى قال : كلم رسول الله ﷺ قريشا فقالوا : يا محمد تخبرنا أن موسى عليه السلام كان معه عصا يضرب بها الحجر وأن عيسى عليه السلام كان يحيى الموتى وأن ثمود كانت لهم ناقة فأتنا ببعض تلك الآيات حتى نصدقك فقال رسول الله ﷺ أى شئ تحبون أن آتيكم به؟ قالوا : تحول لنا الصفا ذهباً قال : فان فعلت تصدقونى؟ قالوا : نعم والله لئن فعلت لنتبعنك أجمعين فقام رسول الله عليه الصلاة والسلام يدعو فجاءه جبريل عليه السلام فقال ان شئت أصبح الصفا ذهباً فان لم يصدقوا عند ذلك لعذبناهم وان شئت فأتهم حتى يتوب تائبهم فقال ﷺ أتركهم حتى يتوب تائبهم فانزل الله تعالى هذه الآية إلى «يجهلون» .

﴿ وَمَا يَشْعُرُكُمْ أَنَّهُ إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٠٩ ﴾ كلام مستأنف غير داخل تحت الأمر مسوق من جهته تعالى لبيان الحكمة فيما أشعر به الجواب السابق من عدم مجيئ الآيات خوطب به المؤمنون - كما قال الفراء . وغيره - إما خاصة بطريق التلوين لما كانوا راغبين فى نزولها طمعا فى اسلامهم ، وإما معه عليه الصلاة والسلام

بطريق التعميم لما روى مما يدل على رغبته عاياه الصلاة والسلام في ذلك أيضا كالمطلب بالدعاء ، وفيه بيان لأن
إيمانهم فاجرة وإيمانهم في زوايا العدم وأن أجيبوا إلى ما سألوهم *

وجوز بعضهم دخوله تحت الأمر . ولا وجه له إلا أن يقدر قل للكافرين : إنما الآيات عند الله والمؤمنين
وما يشعركم الخ وهو تكلف لاداعي اليه . وعن مجاهد أن الخطاب للمشركين . وهو داخل تحت الأمر وفيه
التفات و«أنها» الخ عنده أخبار ابتدائي كما يدل عليه ما رواه عنه ابن أبي حاتم . وأبو الشيخ وما استفهامية إنكارية - على
ما قاله غير واحد - لانا فية لما يلزم عليه من بقاء الفعل بلافاعل ، وجعله ضمير الله تعالى تكلف أو غير مستقيم
الإعلى بعد ، واستشكل بان المشركين لما اقترحوا آية وكان المؤمنون يتمنون نزولها طمعا في إسلامهم كان
في ظنهم إيمانهم على تقدير النزول ، فاذا أريد الإنكار عليهم فالمناسب إنكار الإيمان لا عده كإنهم قالوا :
ربنا أنزل للمشركين آية فانه لو نزلت يؤمنون ، وحينئذ يقال في الإنكار : ما يدريك أنها اذا جاءت يؤمنون *
ويتضح هذا بمثال ، وذلك أنه اذا قال لك القائل : أكرم فلانا فانه يكافئك وكنيت تعلم منه عدم المكافاة فانك
اذا أنكرت على المشير باكرامه قلت : وما يدريك أنى اذا أكرمته يكافئنى فانكرت عليه اثبات المكافاة وأنت تعلم
نفيها فان قال لك : لا تكرمه فانه لا يكافئك وأنت تعلم منه المكافاة وأردت الإنكار على المشير بحرمانه قلت :
وما يدريك أنه لا يكافئنى فانكرت عليه عدم المكافاة وأنت تعلم ثبوتها .

والآية كما لا يخفى من قبيل المثال الأول فكان الظاهر حيث ظنوا إيمانهم ورغبوا فيه وعلم الله تعالى عدم
وقوعه منهم ولو نزل عليهم الملائكة وطلبهم الموتى أن يقال : وما يشعركم أنهم اذا جاءت يؤمنون . وأجاب عنه
بعضهم بان هذا الاستفهام في معنى النفي وهو اخبار عنهم بعدم العلم لا إنكار عليهم ، والمعنى أن الآيات عند
الله تعالى ينزلها بحسب المصلحة ، وقد علم سبحانه أنهم لا يؤمنون ولا تنجح فيهم الآيات وأتم لا تدرون
ما فى الواقع وفي علم الله تعالى وهو أنهم لا يؤمنون فلذلك تتوقعون إيمانهم ، والحاصل أن الاستفهام للإنكار
وله معنيان لم ولا فان كان بمعنى لم يقال ما يشعركم أنها اذا جاءت يؤمنون بدون لاعلى معنى لم فتم أنها اذا جاءت
يؤمنون وتوقعتم ذلك ؟ وان كان بمعنى لا يقال ما يشعركم أنها اذا جاءت لا يؤمنون باثبات لاعلى معنى لا تعلمون
أنهم لا يؤمنون فلذا توقعتم إيمانهم . ورغبتم في نزول آية لهم ، وهذا الثانى هو المراد ويرجع الى اقامة عذر
المؤمنين في طلبهم ذلك ورغبتهم فيه . وأجاب آخرون بان «لا» زائدة كما فى قوله تعالى : (ما منعك أن لاتسجد .
وحرام على قرية أهلكناها انهم لا يرجعون) فانه أريد تسجد ويرجعون بدون لا . وعن الخليل أن معنى لعل
كما فى قولهم : أنت السوق انك تشتري لحما ، وقول امرئ القيس :

عرجوا على الطلل المحيل لأننا نبيك الديار كما بكي ابن خدام

وقول الآخر : هل أنتم عائجون بنا لانا نرى العرصات أو أثر الخيام

ويؤيده أن يشعركم ويديركم بمعنى . وكثيرا ما أتى لعل بعد فعل الدراية نحو «وما يدريك لعله يزكى» وأن
فى مصحف أبى رضى الله تعالى عنه «وما أدراك لعلماء» والكلام على هذا قد تم قبل «أنها» والمفعول الثانى
ليشعركم محذوف . والجملة استئناف لتعليل الإنكار وتقديره أى شئ يعلمكم حالهم وما سيكون عند مجئ
ذلك لعلمها اذا جاءت لا يؤمنون فمالكم تتمنون مجيئها فان تمنيه إنما يليق بما إذا كان إيمانهم بها متحقق الوقوع
عند مجيئها لا مرجو العدم . ومن الناس من زعم أن «أنها» الخ جواب قسم محذوف بناء على أن فى جواب

القسم يجوز فتحها ولا يخفى بعده. وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو. وأبو بكر عن عاصم. ويعقوب «إنها» بالكسر على الاستئناف حسبما سيق مع زيادة تحقيق لعدم إيمانهم. قال في الكشف: وهو على جواب سؤال مقدر على ما ذكره الشيخ ابن الحاجب كأنه قيل: لم وبخوا؟ فقيل لأنها إذاجات لا يؤمنون. ولك أن تبيده على قوله تعالى: (وما يشعركم) أي بما يكون منهم فانه إبراز في معرض المحتمل كأنه قد سئل عنه سؤال شك ثم عالج بأنها إذاجات جزما بالطرف المخالف وبيانا لكون الاستفهام غير جار على الحقيقة. وفيه إنكار لتصدق المؤمنين على وجه يتضمن إنكار صدق المشركين في المقسم عليه. وهذا نوع من السحر البياني لطيف المسلك انتهى *
 وقرأ ابن عامر. وحرمة «لا تؤمنون» بالفوقانية. والخطاب حينئذ في الآية للمشركين بلا خلاف. وقرئ وما يشعرهم أنها إذا جاءتهم لا يؤمنون» فرجع الإنكار أقدام المشركين على الخلف المذكور مع جعلهم بحال قلوبهم عند مجيء ذلك وبكونها حينئذ كما هي الآن. وقرئ «وما يشعركم» بسكون خالص واختلاس: وضمير «بها» على سائر القراءات راجع للآية لا للآيات لأن عدم إيمانهم عند مجيء ما اقترحوه أبلغ في الذم كما أن استعمال إذا مع الماضي دون أن مع المستقبل لزيادة التشنيع عليهم. وزعم بعضهم أن عوده للآيات أولى لقربه مع ما فيه من زيادة المبالغة في بعدهم عن الإيمان وبلوغهم في العناد غاية الامكان (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) عطف على «لا يؤمنون» داخل معه في حكم «وما يشعركم» مقيد بما قيد به أي وما يشعركم أنا نقالب أفئدتهم عن ادراك الحق فلا يدركونه وأبصارهم عن اجتمائه فلا يبصرونه. وهذا على ما قاله الإمام. تقرير لما في الآية الأولى من أنهم لا يؤمنون. وذكر شيخ الإسلام أن هذا التقليل ليس مع توجه الأفتدة والأبصار إلى الحق واستعدادها له بل لكمال نبوها عنه وإعراضها بالكلية ولذلك أخر ذكره عن ذكر عدم إيمانهم إشعارا باصالتهم في الكفر وحسباً لتوهم أن عدم إيمانهم ناشئ من تقلبيه تعالى مشاعرهم بطريق الاجبار. وتحقيقه على ما ذكره شيخ مشايخنا السكوري أنه سبحانه حيث علم في الازل سوء استعدادهم الخبوء في ما هيأتهم أفاض عليهم ما يقتضيه وفعل بهم ما سأله بلسان الاستعداد بعد أن رغبهم ورهبهم وأقام الحجة وأوضح المحجة ولله تعالى الحجة البالغة وما ظلمهم الله سبحانه وإن كانوا هم الظالمين ﴿كَلَّمْ يُؤْمِنُوا بِهِ﴾ أي بما جاء من الآيات بالله تعالى. وقيل: بالقرآن. وقيل: بمحمد ﷺ وإن لم يجز ذلك ذكر. وقيل: بالتقليل وهو كما ترى *
 (أول مرة) أي عند ورود الآيات السابقة. والكاف في موضع النعت لمصدر منصوب بلا يؤمنون. وما صدرية أي لا يؤمنون بل يكفرون كفرا كأننا ككفرهم أول مرة. وتوسط تقلب الأفتدة والأبصار لأنه من متمات عدم إيمانهم. وقال أبو البقاء: أن الكاف نعت لمصدر محذوف أي تقلبها ككفرهم أي عقوبة مساوية لمعصيتهم أول مرة ولا يخفى ما فيه. والآية ظاهرة في أن الإيمان والكفر بقضاء الله تعالى وقدره. وأجاب الكعبى عنها بأن المراد من «ونقلب» الخ أننا لا نفعل بهم ما فعله بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث أخرجوا أنفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم. والقاضى بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في الآيات التي ظهرت فلا نجدهم يؤمنون بها آخر كما لم يؤمنوا بها أولا. والجباى بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في جهنم على لهب النار وجمرها لنعذبهم كما لم يؤمنوا به أول مرة في الدنيا. والكل كسر اب ببيعة

بحسبه الظمان ماء، وهكذا غالب كلام المعتزلة (وَنَذَرُهُمْ) أى نبتهم : (فِي طُغْيَانِهِمْ) أى تجاوزهم الحد في العصيان (يَعْمَهُونَ ١١٠) أى يترددون متحيرين وهذا عطف على «لا يؤمنون» عقيد بما يقيد به أيضا بين لما هو المراد بتقاييب الأفتدة والأبصار معرب عن حقيقته بأنه ليس على ظاهره . والجار متعلق بما عنده . وجملة (يعمَهُونَ) في موضع الحال من الضمير المنصوب في نذيرهم . وقرىء «يقلب» وينذر» على الغيبة والضمير لله عز وجل . وقرأ الأعمش (وتقاييب) على البناء للفعول وإسناده الى أفتدتهم *

هذا (ومن باب الإشارة في الآيات) (واجتنبناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم) قال الجنيد قدس سره: أى أخلصناهم وآويناهم لحضرتنا ودللناهم للاكتفاء بنا عما سوانا (ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده) وهم أهل السابقة الذين سألوه سبحانه الهداية بلسان الاستعداد الأزلى «ولو أشركوا» بالميل إلى السوى وهو شرك الكاملين كما أشار إليه سيدى عمر بن الفارض قدس سره بقوله:

ولو خطرت لى فى سواك إرادة على خاطرى سموا حكمت بردق

(لحبط عنهم ما كانوا يعملون) لعظم ما أتوا به إن الشرك لظلم عظيم (فإن يكفر بها هؤلاء) وهو المحجوبون (فقدوكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) وهم العارفون بالله عز وجل الذين هم خزائن حقائق الايمان *

وفى الخبر «لا يزال طائفة من أمتى قائمين بأمر الله تعالى لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله سبحانه وهم على ذلك» (أولئك الذين هدى الله فبهداهم) وهو آداب الشريعة والطريقة والحقيقة (اقتده) أمر له صلى الله عليه وسلم أن يتصف بجميع ما تفرق فيهم من ذلك الهدى وكان ذلك - على ما قيل - فى منازل الوسائط، ولما كحل عيون أسرارهم بكحل الربوبية جعله مستقلا بذاته مستقيا بحاله وأخرجه من حد الإرادة الى حد المعرفة والاستقامة ولذا أمره عليه الصلاة والسلام باسقاط الوسائط كما يشير إليه قوله سبحانه: (قل إنما أتبع ما يوحى إلى من ربي) مع قوله صلى الله عليه وسلم «لو كان موسى حيا ما وسعته إلا اتباعى» . وقال بعض العارفين. ليس فى هذا توسيط الوسائط لأنه أمر بالافتداء بهداهم لا بهم. ونظيره «أن اتبع ملة إبراهيم» حيث لم يقل سبحانه أن اتبع إبراهيم «وما قدروا الله حق قدره» أى ما عرفوه حق معرفته «إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء» أى لم يظهر من علمه وعلامه سبحانه على أحد شيئا وذلك لزعمهم البعد من عباده جل شأنه وعدم امكان ظهور بعض صفاته على مظهر بشرى واوعرفوا لما أنكروا ولا اعتقدوا أنه لا مظهر لكمال علمه وحكمته إلا الانسان الكامل بل لو ارتفع الحول عن العين لما رأوا الواحد إثنين «وهذا كتاب أنزلناه مبارك» لما فيه من أسرار القرب والوصال والتشويق الى الحسن والجمال بل منه تجلى الحق لخلقهم لويعلون *

(مصدق الذى بين يديه) من التوراة والانجيل لجمعه الظاهر والباطن على أتم وجه (واتنذر أم القرى) وهى القلب «ومن حولها» من القوى «ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا» كمن ادعى الكمال والوصول إلى التوحيد والخلاص عن كثرة صفات النفس وزعم أنه بالله عز وجل وأنه من أهل الارشاد وهو ليس كذلك «أوقال أوحى الى ولم يوح اليه شيء» كمن سمى مفتريات وهمه وخياله ومخترعات عقله وفكره وحياءه وحياءه أيضا من الروح القدس فتنبأ لذلك «أوقال سائر مثل ما أنزل الله» كمن تفرعن وادعى الألوهية (ولوترى إذ الظالمون) وهم هؤلاء الأصناف الثلاثة «فى غمرات الموت» الطبيعى والملائكة باسطوا أيديهم» بقبض أرواحهم

كالمتقاضى المملظ يقولون « أخرجوا أنفسكم » تغليظا وتعنيفا عليهم (اليوم تجزون عذاب الهون) والصغار لوجود صفات نفوسكم وهياتها المظلمة وتكاثف حجب أنانيتكم وتفر عنكم (ولقد جئتمونا فرادى) أى منفردين مجردين عن كل شئ بالاستغراق في عين جمع الذات (إذ خلقناكم أول مرة) عند أخذ الميثاق • (ان الله فائق الحب) أى حبة القلب بنور الروح عن العلوم والمعارف « والنوى » أى نوى النفس بنور القلب عن الأخلاق والمكارم أو فائق حبة المحبة الأزلية في قلوب المحبين والصاديقين ونوى شجر أنوار الأزل في فؤاد العارفين فتشعر بالأعمال الزكية والمقامات الشريفة والحالات الرفيعة (يخرج الحى من الميت) أى العالم به من الجاهل (ومخرج الميت من الحى) أى الجاهل به من العالم أو يخرج حى القلب عن ميت النفس تارة باستيلاء نور الروح عليها ومخرج ميت النفس عن حى القلب أخرى بأقواله عايمه واستيلاء الهوى وصفات النفس عليه « فائق الاصباح » أى مظهر أنوار صفاته على صفحات آفاق مخلوقاته أو شاق ظلمة الاصباح بنور الاصباح وذلك لأن بحر العدم كان ملوئاً من الظلمة فشقه بأن أجرى فيه جدولا من نور حتى باغ السيل الزبى وقال الامام فائق ظلمة العدم بصباح التكوين والايجاد وفائق ظلمة الجمادية بصباح الحياة والعقل والرشاد وفائق ظلمة الجهالة بصباح الادراك وفائق ظلمة العالم الجسماني بتخليص النفس القدسية الى فسحة عالم الافلاك وفائق ظلمة الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة مدبر المحدثات والمبدعات، وقال بعض العارفين المعنى فائق ظلمة صفات النفس عن القلب باصباح نور شمس الروح وإشراقه عايمها (وجاعل الليل) أى ليل الخيرة في الذات البحت (سكننا) تسكن اليه أرواح العاشقين كما قال قائلمهم :

زدنى بفرط الحب فيك تحيرا وارحم حشا بلظى هواك تسعرا

أوجاعل ظلمة النفس سكن القلب يسكن اليها أحيانا للارتفاق والاسترواح أو سكننا تسكن فيه القوى البدنية وتستقر عن الاضطراب كما قيل « والشمس » أى شمس تجلى الصفات « والقمر » أى قمر تجلى الافعال « حسبانا » أى على حساب الأحوال حيث يعتبر بهما أو شمس الروح وقمر القلب محسوبين في عداد الموجودات الباقية الشريفة معتداهما : أو على حساب الأوقات والأحوال (وهو الذى جعل لكم النجوم) أى المرشدين أو نجوم الحواس « لتهدوا بها في ظلمات البر » وهو علم الآداب « والبحر » وهو علم الحقائق أو المعنى لتهدوا بها في ظلمات البر الأجساد إلى مصالح المعاش وبحر العلوم باكتسابها « وهو الذى أنشأكم » أى أظهركم « من نفس واحدة » وهى النفس الكائنة « فمستقر » فى أرض البدن حال الظهور « وهستودع » فى عين جمع الذات « وهو الذى أنزل من السماء ماء » أى من سماء الروح ماء العلم « فاخرجنا به نبات كل شئ » أى كل صنف من الأخلاق والفضائل « فاخرجنا منه » أى النبات (خضرا) زينة النفس وبهجة لها (نخرج منه) أى الخضر « حيا ترا كبا » أى أعمالا وترتبة شريفة ونيات صادقة يتقوى القلب بها « ومن النخل » أى نخل العقل « من طلعتها » أى من ظهور تعلقها (قنوان) معارف وحقائق « دانية » قريبة التناول لظهورها بنور الروح كأنها بديهية « وجنات من أعناب » وهى أعناب الأحوال والأذواق ومنها تعقصر سلافة المحبة وفى سكرة منها ولو عمير ساعة ترى الدهر عبدا طائعا ولك الحكم

« والزيتون » أى زيتون التفكير « والرمان » أى رمان الهمم الشريفة والعزائم النفيسة (مشتبهها) كما فى أفراد نوع واحد « وغيره متشابه » كنوعين وفردين منهما مثلا « انظر وإلى ثمره إذا ثمر » أى راعوه بالمراقبة عند السلوك وبدأ الحال « وينعه » وهو كاله عند الوصول بالحضور « وجعلوا لله شركاء الجن » أى جن الوهم والخيال حيث أطاعوه

وانقادوا لهم «وخلقهم وخرقوا» افتر وامله بنين، من العقول «وبنات» من النفوس يعثقدون أنها لتجردها ماثرة مثله «بغير علم» منهم أنها السماؤه وصفاته لا تؤثر إلا به جل شأنه «سبحانه» وتعالى عما يصفون» من تقيده بما قيدوه به جل شأنه «لا تدركه الابصار» قال الشيخ الاكبر قدس سره في الباب الحادى والعشرين وأربعمائة: يعنى من كل عين من أعين الوجوه وأعين القلوب فان القلوب ماترى إلا بالبصر وأعين الوجوه لا ترى إلا بالبصر فالبصر حيث كان به يقع الإدراك فيسمى البصر في العقل عين البصيرة ويسمى في الظاهر بصر العين والدين في الظاهر محل للبصر والبصيرة في الباطن محل للعين الذى هو بصر في عين الوجه فاختلف الاسم عليه وما اختلف هو في نفسه فكما لا تدركه العيون بابصارها لا تدركه البصائر باعينها، وورد في الخبر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «إن الله تعالى احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار وأن الملا الأعلى يطلبونه كما يطلبونه أنتم» فاشتركتنا في الطلب مع الملا الأعلى واختلفنا في الكيفية فمن يطلبه بفكره والملا الأعلى له العقل وماله الفكر، ومن يطلبه به وليس في الملا الأعلى من يطلبه به لأن الكامل منا هو على الصورة الالهية التي خلقه الله تعالى عليها فلماذا يصح من هذه صفته أن يطلب الله تعالى به ومن طلبه به وصل اليه فإنه لم يصل اليه غيره وأن الكامل مناله نافذة تزيد على فرائضه اذا تقرب العبد بها إلى ربه أحبه فاذا أحبه كان سمعه وبصره فاذا كان الحق بصر مثل هذا العبد آه وأدركه ببصره لان بصره الحق فما أدركه الاب به لا بنفسه وما ثم ملك يتقرب الى الله تعالى بنافذة بل هم في الفرائض وفرائضهم قد استغرقت أنفاسهم فلانقل عندهم فليس لهم مقام ينتج أن يكون الحق بصرهم حتى يدركوه به فهم عبيد اضطرار ونحن عبيد اضطرار من فرائضنا وعبيد اختيار من نوافلنا الى آخر ما قال، وهو صريح في أن بعض الابصار تدركه لكن من حيثية رفع الغيرية . وقال في الباب الرابع عشر وأربعمائة بعد أن أنشد :

من رأى الحق كفاحا علنا إنما أبصره خلف حجاب
وهو لا يعرفه وهو به إن هذا هو الأمر العجيب
كل راء لا يرى غير الذى هو فيه من نعيم وعذاب
صورة الرائي تجلت عنده وهو عين الراء بل عين الحجاب

فاذا رآه سبحانه الرائي كفاحا فما يراه الا حتى يكون الحق جل جلاله بصره فيكون هو الرائي نفسه يبصره في صورة عبده فاعطته الصورة المكافحة اذا كانت الحاملة للبصر ولجميع القوى الخ . وقال في الباب الحادى وأربعمائة بعد أن أنشد :

قد استوى الميث والحي في كونهم ما عندهم شئ منى فلا نور ولا ظلمة
فيهم ولا ظل ولا في رؤيتهم لى معدومة فنشرهم في كونهم طي
وفهمهم إن كان معنهم عنه إذا حقهته غي

إن كل مرئى لا يرى الرائي إذا رآه منه إلا قدر منزلته ورتبته فآه وما رأى إلا نفسه ولو لا ذلك ما تفاضلت الرؤية في الرائيين إذ لو كان هو المرئى ما اختلفوا لكن لما كان هو سبحانه مجلى رؤيتهم أنفسهم لذلك وصفوه بأنه جل شأنه يتجلى ولكن شغل الرائي برؤية نفسه في مجلى الحق حجبته عن رؤية الحق فلولم تبد للرائي صورته أو صورة كون من الا كوان ربما كان يراه فما حجبنا عنه إلا رؤية نفوسنا فيه فلوز لنا عنما مارأيناه لأنه ما كان يبقى بزوالنا من يراه وان نحن لم نزل فما ترى إلا نفوسنا فيه وصورنا وقد رنا ومنزلتنا فملى كل حال مارأيناه وقد نتوسع فنقول: قدرأيناه ونصدق كما أنه

لو قلنا رأينا الانسان صدقنا في أن نقول رأينا من مضى من الناس ومن بقي ومن في زهنا من كونهم انسا بالاهن حيث شخصية كل انسان ولما كان العالم أجمعه وآحاده على صورة حق ورأينا الحق فقد رأينا وصدقنا وإذا نظرنا في عين التمييز في عين عين لم نصدق إلى ما خر ما قال. وفي ذلك تحقيق نفيس لهذا المطلب، وانه يعلم ما في قول بعضهم (لا تدركه الأبصار) لغاية ظهوره سبحانه (وهو اللطيف) إذ لا اللفظ كما قال الشيخ الأكبر قدس سره من هوية تكون عين بصر العبد (الخبير) أي العليم خبرة أنه بصر العبد (والله من ورانهم محيط * وايس كمثل شى هو السميع البصير) وعن الجنيد قدس سره اللطيف من نور قلبك بالهدى وربى جسمك بالغذاء وجعل لك الولاية بالبلوى. ويحرسك وأنت في لظى. ويدخلك جنة المأوى. وقال غيره: اللطيف ان دعوتك لبالك وان قصده ما واك، وان أحببته أدناك وان أطعته كافاك وان أغضبته عافاك وإن أعرضت عنه دعاك. وان أقبلت اليه هداك وان عصيته راعاك. وهو كلام ما أطفاه (قد جاءكم بصائر من ربكم) وهي صور تجليات صفاته. وقال بعض العارفين: انها كلمات التي تجلى منها الذوى الحقة اتق وبرزت من تحت سرادقاتها أنوار نعوتها الأزلية (فن أبصر) واهتدى (فلنفسه) ذلك الابصار أى ان ثمرته تعود اليه (وهن عمى) واحتجب عن الهدى (فعلينا) عماه واحتجابه (وما أنا عليكم بحفيظ) بل الله تعالى حفيظ عليكم لأنكم وسائر شؤنكم به وجود دون (١) (وكذلك نصرف الآيات لقوم يعلمون) قال ابن عطاء أى حقيقة البيان وهو الوقوف معه حيث ما وقف والجرى معه حيث ما جرى لا يتقدم بغلبته ولا يتخلف عنه لعجزه، وقال آخر: المعنى لقوم يعرفون قدرى ويفهمون خطابى لأن لا يعرف مكان خطابى ومرادى من كلامى (اتبع ما أوحى اليك من ربك) قيل: هو إشارة إلى وحي خاص به صلى الله عليه وسلم لا يتحملة غيره أو إشارة إلى الوحي بالتوحيد ولذا وصف سبحانه نفسه بقوله (لا إله إلا هو) ثم قال جل شأنه (وأعرض عن المشركين) المحجوبين بالكثرة عن الوحدة (ولو شاء الله ما أشركوا) بل شاء سبحانه اشراكهم لأنه المعلوم له جل شأنه أزلا دون ايمانهم ولا يشاء إلا ما يعلمه دون ما لا يعلمه من النفي الصريف (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) بل أرشدوهم إلى الحق التي هي أحسن (فيسبوا الله عدوا بغير علم) بأن يسبواكم وأنتم أعظم مظاهره (كذلك زيننا كل آفة عمامهم) إذ هو الذى طلبوه منا بالسنة استعدادهم الأزل ومن شأننا أن لا نرد طالبا (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها) أى أنهم طلبوا خوارق العادات وأعرضوا عن الحجج البينات لا حتجبا بهم بالحس والمحسوس « قل إنما الآيات عند الله » فيأتى بها حسبما تقتضيه الحكمة (وما يشعر كم انها إذا جاءت لا يؤمنون) اسبق الشقاء عليهم ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) لاقتضاء استعدادهم ذلك (كالم يؤمنوا به أول مرة) حين أعرضوا عن الحجج البينات أو فى الأزل « ونذرهم فى طغيانهم » الذى هو لهم بمقتضى استعدادهم « يعمهمون » يترددون متحيرين لا يدرون وجه الرشاد « ومن يضل الله فما له من هاد » *

تم طبع الجزء السابع من تفسير روح المعانى للعلاوة الألوسى بحول الله وقوته ويتلوه إن شاء الله تعالى الجزء

الثامن منه وأوله قوله تعالى (ولو أننا نزلنا) الآية *

(١) قوله (وكذلك نصرف الآيات لقوم يعلمون) كذا بخطه وأسقط المصنف كلمات من هذه الآية كما أنه أسقط

بعض الفاظ من هذه الصحيفة كما هو عادته فى نظائر ما هنا

فهرست

الجزء السابع من تفسير روح المعاني

صفحة		صفحة	
١٥	الدليل على تحريم الخمر وبيان الحكمة في تحريمها	٢	بيان أن أشد الناس عداوة للمؤمنين هم اليهود والمشركون
١٧	رفع الجناح عن شرب الخمر ومات قبل تحريمها وبيان المراد بقوله تعالى (إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات) الآية	٣	أقرب الناس مودة للمؤمنين هم النصارى وبيان السبب في ذلك
٢١	ابتلاء الله للمؤمنين بشيء من الصيد في الاحرام	٥	تفسير قوله تعالى (وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق) الآية
٢١	الحكمة في ابتلاء المؤمنين بالصيد هي اظهار من يخاف الله بالغيب	٦	(من باب الاشارة في بعض ما تقدم من الآيات)
٢٣	النهي عن قتل الصيد في حالة الاحرام	٧	النهي عن الافراط في كسر النفس ورفض الشهوات
٢٤	من قتل صيدا فعليه جزاء مثل ما قتل من النعم والمثل عند الامام الأعظم وأبي يوسف باعتبار القيمة الخ	٨	بيان ما وقع من بعض الصحابة من تحريم الطيبات والامتناع عنها ونزول الآية ردا عليهم
٢٤	مذهب الشافعي رحمه الله اعتبار المماثلة من حيث الصفات	٩	اختلاف العلماء في تعريف اللغو في الايمان
٢٦	بيان أن من يحكم بجزاء الصيد عدلان من المسلمين	١٠	بيان أن اليمين المنعقدة تشمل الغموسر عند الشافعي وفيها الكفارة خلافا للحنفية
٢٧	اختلاف فقهاء الأمصار في جزاء الصيد هل يرجع الخيار فيه الى الجاني أو الى الحكيم	١٠	اختلاف العلماء في جواز الكفارة قبل الحنث
٣٠	الدليل على حل الصيد وطعامه وبيان المراد به	١١	كفارة اليمين اطعام عشرة مساكين من أوسط ما يطعمه الأهل وبيان معنى الأوسط
٣٠	« على حرمة صيد البر للمحرم الا ما استثني ومذاهب العلماء في ذلك	١٢	اختلاف العلماء في المراد بالكسوة في كفارة اليمين
٣١	بيان أن ظاهر الآية يوجب حرمة ما صاده	١٣	اختلاف العلماء في تحرير الرقبة عن كفارة اليمين هل يشترط فيها الايمان أم لا وأدلة كل
٣٢	مذهب أبي حنيفة أنه يحل للمحرم أن يأكل ما صاده	١٤	من لم يجد شيئا مما تقدم يصوم ثلاثة أيام وهل يشترط فيها التتابع أم لا مذهبان

محتويات الجزء السابع من تفسير روح المعاني (ب)

صفحة	صفحة
بوجه من الوجوه فالواجب اشهاد اخرين من الورثة الخ	الخلال وان صاده لاجله اذ لم يدل عليه ولم يامره بصيده
٥٣ بيان معنى الآيتين عند كثير من المفسرين	٣٣ ﴿من باب الاشارة في الآيات﴾
٥٤ تفسير قوله تعالى (يوم يجمع الله الرسل فيقول ا اذا اجبتهم)	٣٥ تفسير قوله تعالى (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد) الآية
٥٥ تفسير قوله تعالى (لا علم لنا انك انت علام الغيوب)	٣٧ تفسير قوله تعالى (لا يستوى الخبيث والطيب)
٥٦ أمر الله تعالى للمسيح بذكر نعمته عليه في تأييده بزوح القدس وتكليمه الناس وهو في المهد وكهلا	٣٨ مذاهب النحاة في تصريف أشياء
٥٨ طلب الحواريين من المسيح أن ينزل عليهم مائدة من السماء	٣٩ نهى المسلمين عن السؤال عما لا خير لهم فيه من نحو التكاليف الصعبة التي لا يطبقونها والاسرار الخفية التي ينتضحون بها الخ
٥٩ أقوال العلماء في تفسير (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة)	٤١ بيان أن السؤال عما لا يجدى كان من سنن الأمم الماضية
٦٠ طلب المسيح عليه السلام من الله تعالى أن ينزل عليهم مائدة من السماء تكون لهم عيدا لأولهم وآخرهم	٤٢ بيان معنى البحيرة والسائبة والوصيلة والحام
٦٢ اختلاف العلماء هل نزلت المائدة أم لا ؟	٤٣ بيان أن أول من ابتدع البحيرة وغيرها وغيردين ابراهيم عليه السلام هو عمرو بن لحى والرد على المشركين الذين ينسبون هذه البدع الى الله
٦٤ تفسير قوله تعالى (ولذا قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله)	٤٤ اباة المشركين عن اتباع القرآن والرسول وركونهم الى تقليد آباءهم
٦٦ تنزيه الله تعالى عن أن يتخذ له شريك فضلا عن أن يكون الها دونه	٤٥ تفسير قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية
٦٧ اختلاف العلماء في جواز اطلاق النفس على الله تعالى	٤٥ الرد على من توهم أن في هذه الآية رخصة في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٦٨ تفسير قوله تعالى (أن اعبدوا الله ربكم) وبيان ما فيها من وجوه الاعراب	٤٦ اعراب (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان) الآية
٧٠ تفسير قوله تعالى (ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم)	٤٧ يشهد على وصية المسلم عدلان من المسلمين أو ائران من أهل الكتاب بشرط الضرب في الأرض
٧١ تفسير قوله تعالى (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) الآية	٤٧ إذا وقعت الريبة في الشاهدين فيحبسان من بعد صلاة العصر ليحلفا أنهما لا يشتريا به ثمننا الخ
٧٣ ﴿ومن باب الاشارة في الآيات﴾	٥٠ اذا اطاع على خيانة الشاهدين بان ظهر بايديهما شيء من التركة وادعيا استحقاقه
٧٥ (سورة الأنعام) مكة	
٧٦ ماجاء في نزول سورة الأنعام	
٧٦ وجه مناسبتها لسورة المائدة	

صفحة	صفحة
١٠٧ (ومن باب الاشارة في الآيات)	٧٧ تفسير قوله تعالى (الحمد لله الذي خالق السموات والأرض)
١٠٩ الانكار على المشركين في اتخاذهم وليا غير الله	٧٨ الرد على الثنوية الذين يزعمون قدم الظلمة والنور
١١١ تفسير قوله تعالى (قل لاني أخاف ان تصيب ربي عذاب يوم عظيم)	٨١ كلام العلماء في التور والظلمة
١١٤ بيان أن مذهب السلف اثبات الفوقية لله تعالى وأدلتهم على ذلك	٨٤ بيان شناعة ما عليه الكفار من عدو لهم عن الله وتسويتهم به غيره
١١٦ ذكر شيء من كلام السلف في اثبات الفوقية لله تعالى	٨٦ الاستدلال على حقية البعث
١١٧ اختلاف العلماء في اطلاق الشيء على الله تعالى هل يصح أم لا	٨٧ تفسير قوله تعالى (وأجل مسمى عنده) وأقوال العلماء في معنى الأجل الأول والثاني
١١٩ الدليل على أن أحكام القرآن تعم الموجودين ومن سيوجد إلى يوم القيامة	٨٨ استبعاد انكار الكفار البعث واثرائهم في وقته وتحققه في نفسا مع شهادتهم في أنفسهم من الشواهد ما يقطع مادة ذلك بالكلية
١١٩ الدليل على أن أهل الكتاب يعرفون النبي ﷺ حق المعرفة	٨٩ تفسير قوله تعالى (وهو الله في السموات وفي الأرض)
١٢٠ الدليل على أن أظلم الناس من يفترى على الله كذبا أو كذب بآياته	٩٢ بيان كفرهم بآيات الله بعد كفرهم بالله وانكارهم البعث
١٢١ بيان ما يحصل للكفار من الحشر وطلب احضار شركائهم	٩٢ تفسير قوله تعالى (نقد كذبوا بالحق لما جاءهم) الخ
١٢٣ تبرؤ المشركين من الشرك	٩٣ توبيخ المشركين على عدم الاعتبار بهلاك من تقدمهم من الأمم
١٢٤ بيان ما صدر عن بعض المشركين في الدنيا من الكفر	٩٤ بيان شدة شكيمتهم في المكابرة وما يتفرع عنها من الأقاويل الباطلة
١٢٥ تفسير قوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه) الآية	٩٦ قدحهم في نبوة النبي ﷺ واقتراحهم أن ينزل ملك صورته على صورته فيكون معه نذيرا
١٢٦ نهى المشركين الناس عن القرآن وتباعدهم عنه بأنفسهم	٩٦ الرد عليهم بأنه لو نزل ملك اقضى أمره لا كهم
١٢٨ حكاية ما يصدر عن المشركين يوم القيامة من القول المناقض لما صدر عنهم في الدنيا	٩٧ الرد على اقتراح المشركين أن يكون الرسول ملكا
١٢٩ تفسير قوله تعالى (بل بدلهم ما كانوا يخفون من قبل) الآية	٩٧ إيراد اشكال لبعض الفضلاء
١٣٠ الدليل على خسران من كذب بالبعث	٩٨ بيان اصطلاح اللغويين واصطلاح أهل الميزان في لوالشرطية
١٣١ تندم المكذبين بالبعث على ما فرطوا في الدنيا من الأعمال الصالحة	١٠١ تسلية الرسول ﷺ عما يلقاه من ايذاء قومه بأن الأمم الماضية استنزأت برسلها فحاق بهم العذاب
١٣٣ بيان الفرق بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة	١٠٣ تذكير المشركين بأحوال الأمم الخالية وما حاق بهم لسوء أفعالهم تحذيرا لهم عما هم عليه
١٣٤ تساية النبي ﷺ عن الحزن الذي يعتريه لأصرار الكفرة على الكفر	١٠٤ الارشاد إلى طريق التوحيد في الأفعال بعد الارشاد إلى التوحيد في الألوهية
١٣٥ تفسير قوله تعالى (فانهم لا يكذبونك ولكن	١٠٤ تفسير قوله تعالى (كتب على نفسه الرحمة)

صفحة	صفحة
١٧٠	الظالمين بآيات الله يحدون)
١٧١	١٣٦ تساية النبي ﷺ بأن التكذيب حصل لمن قبله من الرسل
١٧٢	١٣٨ تفسير قوله تعالى (وان كان كبر عليك اعراضهم)
١٧٥	١٣٩ (ومن باب الاشارة في الايات)
١٧٦	١٤١ بيان أن الذين يجيئون الدعوة إلى الايمان هم الذين يسمعون سماع قبول وتدبر
١٧٨	١٤٢ اقتراح المشركين أن ينزل على النبي ﷺ آية من الايات الملقحة مع عدم علمهم بان في تنزيلها فقد أساس التكليف وهو الاختيار
١٧٩	١٤٣ استدلال بعضهم على أن للحيوانات نفوسا ناطقة
١٨٠	١٤٦ بيان أن من ذهب إلى أن البهائم والهوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة
١٨٣	١٤٨ تفسير قوله تعالى (قل أرأيتم ان أنا كم عذاب الله أو أتكم الساعة) الآية
١٨٤	١٥٠ سنة الله في الأمم المكذبة أن يأخذهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون
١٨٦	١٥١ من سنن الله في الأمم التاركة لما تدعو اليه الرسل أن يفتح عليهم أبواب النعيم استدراجا لهم ثم يأخذهم بغتة
١٨٨	١٥٣ تفسير قوله تعالى (قل أرأيتم ان أنا كم عذاب الله بغتة أو جهرة) الخ
١٩٠	١٥٤ بيان أن الرسل ارسلوا للتبشير والانذار لا لتقترح عليهم الايات
١٩١	١٥٦ الرد على الذفار فيما يقترحون على النبي ﷺ
١٩٤	١٥٧ تفسير قوله تعالى (وأذربه الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم)
١٩٧	١٥٨ نهي النبي ﷺ عن طرد المؤمنين
١٩٨	١٦١ تفسير قوله تعالى (وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقول أهؤلاء من الله عليهم من بيننا)
٢٠٠	١٦٤ أمر النبي ﷺ ان يبدأ المؤمنين بالسلام
	١٦٥ (ومن باب الاشارة في الايات)
	١٦٨ بيان خطأ الكفار في شأن ما جعلوه منشأ لتكذيبهم بالقرآن وهو عدم مجي ما وعدوا به من العذاب

صفحة	صفحة
٢٢٤	٢٠٣
تقرير أفاعيل الله العجيبة الدالة على كمال علم الله وقدرته	تفسير قوله تعالى (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين)
٢٢٧	٢٠٥
تفسير قوله تعالى (فائق الأصباح)	مقابلة قوم إبراهيم له في أمر الترحيد تارة بإيراد أدلة فاسدة وأخرى بالتحويف والتهديد
٢٢٨	٢٠٥
كلام أهل الهيئة في الأصباح وهو مبحث نفيس جداً وبسط القول فيه	نفي خوفه عليه السلام من إصابة مكروه من جهة معبودهم الباطل
٢٣٢	٢٠٦
تفسير قوله تعالى (وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً)	نفي خوفه عليه السلام بالطريق الإلزامي بعد نفيه بحسب الواقع
٢٣٤	٢٠٧
بيان أنه لا بأس في تعلم علم النجوم ومعرفة البروج والمنازل والأوضاع ونحو ذلك مما يتوصل به إلى مصلحة دينية وكلام ابن حجر في ذلك	جمهور المفسرين على أن الظلم في قوله تعالى (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) هو الشرك
٢٣٥	٢٠٧
تفسير قوله تعالى (وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع)	استدلال المعتزلة بالآية على أن صاحب الكبيرة لا آمن له ولا نجاة والرد عليهم
٢٣٧	٢٠٩
اختلاف العلماء في نزول المطر هل هو من السماء أو من البخار المتكاثف في الجو	بيان ما ذكره الإمام في هذه الآيات الإبراهيمية من الأحكام
٢٣٨	٢١٠
تفسير قوله تعالى (وهن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب)	(وهن باب الإشارة في الآيات)
٢٤٠	٢١١
الامر بالنظر إلى الثمر في ابتداء ظهوره وفي طور ينعه ونضجه لمعرفة قدرة الله تعالى	بيان ما امتن الله به على إبراهيم من هبة الأولاد
٢٤٢	٢١٢
تفسير قوله تعالى (بديع السموات والأرض) وبيان معنى المبدع واشتقاقه	الكلام على الأنبياء عليهم السلام وانسابهم
٢٤٥	٢١٥
يلزم من كونه جل شأنه متولياً لجميع الأور الدنيوية والآخرية أن لا يوقل أمراً إلى غيره	تفسير قوله تعالى (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة)
٢٤٦	٢١٦
تفسير قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) وما المراد بالأدراك هنا والأبصار وأقوال العلماء في ذلك	أمر النبي ﷺ بالاهتداء بهدى الأنبياء وهو الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع القابلة للنسخ
٢٤٨	٢١٨
تفسير قوله تعالى (وهو اللطيف الخبير)	الرد على منكري بعثة الرسل وانزال الكتب
٢٤٩	٢١٩
تفسير (الدرس) الواقع في قوله تعالى (وليقولوا درست) وبيان اشتقاقه وتصريفه وأقوال العلماء فيه	الزام اليهود الحججة بانزال التوراة على موسى عليه السلام
٢٥٠	٢٢١
النهي عن سب عاهرة المشركين أثلاً يسبوا الله	تحقيق انزال القرءان مصدقاً لما بين يديه بعد تقرير نزول ما يشير به من التوراة وتكذيب اليهود في كلمتهم الشنعاء
٢٥٣	٢٢٢
تفسير قوله تعالى (واقسموا بالله جهد إيمانهم)	بيان سبب تسمية مكة أم القرى
٢٥٦	٢٢٢
(التفسير من باب الإشارة) وبه يتم الجزء	أنه لا أحد أظلم ممن افترى على الله الكذب أو ادعى أنه أوحى إليه
	٢٢٣
	تفسير قوله تعالى (ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت)